HOMENAJE/HOMENATGE
A
MARIA JESÚS RUBIERA MATA

SHARQ AL-ANDALUS

Estudios Árabes

Núms. 10-11 • 1993-1994 • Anales de la Universidad de Alicante (España)

Autres livres à télécharger sur le site
https://abbassa.wordpress.com

HOMENAJE/HOMENATGE

A

MARÍA JESÚS RUBIERA MATA

Núm. 10-11

SHARQ AL-ANDALUS

Estudios Árabes

Alicante, 1993-1994

Comité organizador:

Míkel de EPALZA FERRER
Jesús ZANÓN BAYÓN
Luis Fernando BERNABÉ PONS
Francisco FRANCO SÁNCHEZ
José VALDIVIA VÁLOR
Hany Muhámmad EL-ERYAN
Eneida GARCÍA GARIJO
Josep FORCADELL SAPORT
Eva LAPIEDRA GUTIÉRREZ

Editores:
DIVISIÓN DEPARTAMENTAL DE ESTUDIOS ÁRABES E ISLÁMICOS
UNIVERSIDAD DE ALICANTE

Difusión:
SECRETARIADO DE PUBLICACIONES, UNIVERSIDAD DE ALICANTE

Subscripción e Intercambios:
DIVISIÓN DEPARTAMENTAL DE ESTUDIOS ÁRABES E ISLÁMICOS
Apartado de Correos nº 99 - 03080 ALICANTE (España)

PRESENTACIÓN

La Sección Departamental de Estudios Árabes e Islámicos de la Universidad de Alicante y el Consejo de Redacción de la revista *Sharq Al-Andalus. Estudios Árabes* han querido asociar a investigadores y amigos de María Jesús Rubiera Mata, catedrática de Estudios Árabes e Islámicos de nuestra Universidad, para ofrecerle un volumen especial de homenaje de la revista que ella ha fundado y co-dirigido y que ha llegado al volumen 10-11 (1993-1994), número significativo de una importante labor científica, realizada a partir de la Universidad de Alicante. Este año de 1994 es también fecha importante para el grupo universitario que ella encabeza, por iniciarse en esta Universidad los estudios ya completos de la Licenciatura y Doctorado en Filología Árabe, que ella ha programado, alentado y dirigido, con todos nosotros.

La labor universitaria no se limita a su labor investigadora, aunque sea la más difícil y prestigiosa. Ni es necesario esperar al final de su carrera para hacer un homenaje a un profesor. En la plenitud de sus cualidades universitarias y con un horizonte de muchos otros logros futuros, sus compañeros y amigos queremos manifestar a María Jesús Rubiera Mata, con este volumen, nuestra admiración, nuestro aprecio y nuestro apoyo.

EL COMITÉ ORGANIZADOR

ÍNDICE DE NOMBRES DE COLABORADORES EN EL:
HOMENAJE/HOMENATGE A MARÍA JESÚS RUBIERA MATA

Prólogo del Dr. Don Andrés Pedreño Muñoz
Excmo. y Mgfco. Sr. Rector de la Universidad de Alicante

Prólogo del Dr. Don Francisco Aura Jorro
Ilmo. Sr. Decano de la Facultad de Filosofía y Letras
Universidad de Alicante

I. ESTUDIOS SOBRE LA OBRA DE MARÍA JESÚS RUBIERA MATA

1. Dr. Míkel de EPALZA
Catedrático de Estudios Árabes e Islámicos
Universidad de Alicante
Algunos aspectos de la actividad de Doña María Jesús, en la Universidad de Alicante
2. Dr. Pedro MARTÍNEZ MONTÁVEZ
Catedrático de Literatura Árabe
Universidad Autónoma de Madrid
María Jesús Rubiera y sus estudios sobre literatura árabe
3. Dr. Edgard WEBER
Profesor de Estudios Árabes
Universidad de Toulouse-Le Mirail (Francia)
Jardins et palais dans le Coran et *Les Mille et une Nuits*
4. Dr. Manuel RIU
Catedrático de Historia Medieval
Universidad Central de Barcelona
Principales aportaciones de Mª Jesús Rubiera Mata a la historia de la Granada nazarí
5. Dra. María Jesús VIGUERA MOLÍNS
Catedrática de Estudios Árabes e Islámicos
Universidad Complutense de Madrid
María Jesús Rubiera y sus estudios sobre toponimia hispano-árabe

6. Dr. Gonzalo BORRÁS GUALIS
Catedrático de Historia del Arte
Universidad de Zaragoza
María Jesús Rubiera y sus estudios sobre la arquitectura islámica: literatura de palacios y jardines
7. Dr. Rafael ALEMANY FERRER
Professor Titular de Filologia Catalana
Universitat d'Alacant
L'aportació de María Jesús Rubiera a la catalanística
8. Dr. Jesús ZANÓN BAYÓN
Profesor Titular de Estudios Árabes e Islámicos
Universidad de Alicante
Mª Jesús Rubiera y sus estudios sobre la historia de al-Andalus
9. Dr. Luis Fernando BERNABÉ PONS
Profesor Ayudante de Universidad de Estudios Árabes e Islámicos
Universidad de Alicante
María Jesús Rubiera y sus estudios sobre los orígenes de las jarchas romances
10. Dr. Francisco FRANCO SÁNCHEZ
Profesor Ayudante de Universidad de Estudios Árabes e Islámicos
Universidad de Alicante
María Jesús Rubiera y sus estudios sobre historia del Šarq al-Andalus
11. Eva LAPIEDRA GUTIÉRREZ
Investigadora de Estudios Árabes e Islámicos
Universidad de Alicante
María Jesús Rubiera y sus estudios sobre los mozárabes
12. Josep FORCADELL SAPORT
Investigador, Colaborador Honorífic d'Estudis Àrabs i Islàmics
Universitat d'Alacant, Secretariat de Normalització Lingüística
Maria Jesús Rubiera, una aportació a l'estudi dels arabismes del català i a la normalització lingüística

II. Estudios ofrecidos a María Jesús Rubiera Mata

13. Dr. Juan ABELLÁN PÉREZ
Profesor Titular de Historia Medieval
Universidad de Cádiz
La sucesión nazarí, el topónimo "Granada" y el origen de su población, según un cronista del siglo XVII
14. Dr. Jasim ALUBUDI
Profesor del Instituto de Idiomas
Universidad Complutense de Madrid
Dos viajes inéditos de Ṣafwān b. Idrīs
15. Dr. Emili BALAGUER PERIGÜEL -- Dra. Rosa BALLESTER
Catedràtics d'Història de la Medicina
Universitat d'Alacant
Presència i característiques dels elements mèdics en *Les Mil i Una Nits*
16. Dr. Enric BALAGUER
Professor Titular de Filologia Catalana
Universitat d'Alacant
Marià Manent i el sentiment del Cosmos (Notes sobre influència oriental)
17. Dr. Guillermo CARNERO
Catedrático de Literatura Española
Universidad de Alicante
Ignacio García Malo (1760-1812) y su actividad de traductor
18. Dr. Djomaa CHEIKHA
Profesor de Literatura Andalusí en la Universidad de Túnez
Director de la Biblioteca Nacional, Túnez (Tunicia)
Mamlakat Banī l-Aḥmar min jilāl *Manšāb al-ajbār wa-tadkirat al-ajyār* li-'Abd Allāh Ibn aṣ-Ṣabbāḥ al-Aṣbaḥī
19. Dr. Germà COLON
Professor de Filologia Romànica
Universitat de Basilea (Suiza)
Dos arabismes interromànics
20. Prof. Hany Muhammad EL ERYAN
Profesor Asociado de Estudios Árabes e Islámicos
Universidad de Alicante
Las mujeres y el matrimonio en el *Kitāb al-'iqd al-farīd* de Ibn 'Abd Rabbihi al-Andalusī

21. Dra. Francesca ESPAÑOL
Profesora Titular de Historia del Arte
Universitat de Barcelona
Ecos del sentimiento antimusulmán en el *Spill* de Jaume Roig
22. Dr. Manuel ESPINAR
Profesor Titular de Historia Medieval
Universidad de Granada
Escrituras árabes romanceadas sobre la acequia de Ainadamar (siglos XIV-XVI)
23. Dra. Maribel FIERRO
Investigadora Científica del Instituto de Filología
Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid
La bibliofilia de Julián Ribera
24. Dra. Expiración GARCÍA SÁNCHEZ
Colaboradora Científica de la Escuela de Estudios Árabes
Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Granada
Traducciones catalanas de textos científicos andalusíes en la Corona de Aragón
25. Dra. Teresa GARULO
Profesora Titular de Estudios Árabes e Islámicos
Universidad Complutense de Madrid
Un poeta menor del siglo V/XI: Abū Ŷa'far b. Ŷurŷ
26. Dr. Vicente GOZÁLVEZ PÉREZ
Catedrático de Geografía Humana
Universidad de Alicante
Notas sobre la colonización agrícola en el Protectorado de España en Marruecos
27. Dr. Cipriano JUÁREZ
Profesor Titular de Análisis Geográfico Regional
Universidad de Alicante
Infraestructura hidráulica y crecimiento económico en la Marina Baja (Alicante)
28. Dr. Joaquín LOMBA
Catedrático de Historia de la Filosofía
Universidad de Zaragoza
Ibn Bāŷŷa (Avempace): "Sobre el fin del hombre"
29. María Dolores LÓPEZ ENAMORADO
Profesora de Estudios Árabes e Islámicos
Universidad de Sevilla
El factor tiempo en el exordio de *Bayna l-qaṣrayn*

30. Dr. Bernabé LÓPEZ GARCÍA
Profesor Titular de Estudios Árabes e Islámicos
Universidad Autónoma de Madrid

Correspondencia de Julián Ribera a Pascual Menéu: una amistad en una etapa decisiva del arabismo (1899-1904)

31. Dr. Maḥmūd 'Alī MAKKĪ
Profesor emérito de literatura andalusí
Universidad de El Cairo
Académico de la Lengua Árabe

Los Banū Burunŷāl, una familia de intelectuales denienses

32. Dra. Manuela MARÍN
Investigadora Científica del Instituto de Filología
Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid

Aspectos médicos de la literatura culinaria árabe

33. Dr. Basilio PAVÓN MALDONADO
Profesor de Investigación, Instituto de Filología
Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid

Datos para una cronología de la arquitectura militar de Sharq al-Andalus: las puertas de la alcazaba de Denia y sus paralelos, y la fortaleza de Chera (Valencia)

34. Dr. Francisco RAMÓN TRIVES
Dr. Florentino HERAS
Catedráticos de Escuela Universitaria de Filología Francesa
Universidad de Alicante

Approche linguistico-littéraire de: VICTOR HUGO: LES PAUVRES GENS, vers 1 à 43. (La Légende des Siècles, 1859, 1877, 1883)

35. Dr. José Carlos ROVIRA SOLER
Profesor Titular de Literatura Hispanoamericana
Universidad de Alicante

Para una revisión de la polémica mexicana dieciochesca con Manuel Martí, deán de Alicante

36. Dra. Carmen RUIZ BRAVO
Profesora Titular de Estudios Árabes e Islámicos
Universidad Autónoma de Madrid

Sobre la escritura del árabe coloquial. Unas notas acerca de las vocales breves

37. Dr. Waleed SALEH AL-KHALIFA
Profesor de Lengua Árabe
Escuela Oficial de Idiomas de Valencia

Algunas consideraciones sobre la deíxis en español y en árabe

38. Dr. Julio SAMSÓ
Catedrático de Estudios Árabes e Islámicos
Universidad Central de Barcelona

Sobre Ibn Bāŷŷa y la astronomía

39. Dr. José VALDIVIA VÁLOR
Profesor Asociado de Estudios Árabes e Islámicos
Universidad de Alicante

Algunas consideraciones acerca de los nombres de Dios en el Islam. Beneficios que procura el uso de los mismos.

40. Pino VALERO CUADRA
Profesora Asistente de Literatura Española
Universidad de Bielefeld (Alemania)

El viaje a Granada de un trovador alemán del siglo XV: Oswald von Wolkenstein

41. Dra. María Concepción VÁZQUEZ DE BENITO
Catedrática de Estudios Árabes e Islámicos
Universidad de Salamanca

Sobre un manuscrito árabe hallado en Alcázar de Consuegra

42. Dr. Juan Bautista VILAR
Catedrático de Historia Contemporánea
Universidad de Murcia

Los últimos musulmanes de la ciudad de Villena, a través de tres procesos de la Inquisición de Murcia (1611-1612).

43. Dr. Bernard VINCENT
Profesor de Historia Moderna
Écôle des Hautes Études, Universidad de París (Francia)

Reflexión documentada sobre el uso del árabe y de las lenguas románicas, en la España de los moriscos (ss. XVI-XVII)

44. Dr. Joaquín YARZA LUACES
Catedrático de Historia del Arte
Universidad Autónoma de Barcelona

Del alfaquí sabio a los seudo-obispos: una particularidad iconográfica gótica.

45. Dr. Josep Antoni YBARRA
Professor Titular d'Economia Aplicada
Universitat d'Alacant

Benestar i pobresa en els fonaments econòmics de l'Islam: una reflexió econòmica de l'almoina religiosa

PRÓLOGO DEL DR. DON ANDRÉS PEDREÑO MUÑOZ EXCMO. Y MGFCO. SR. RECTOR DE LA UNIVERSIDAD DE ALICANTE

Resulta sumamente grata la tarea de prologar una obra que constituye un homenaje a la Profesora María Jesús Rubiera Mata, distinguida investigadora e impulsora de la cultura árabe en nuestra Universidad.

Ya en otros trabajos de este mismo volumen se ponen de relieve, con mayor autoridad científica que la mía, diversos aspectos de la actividad académica de la Profesora Rubiera. Por esta razón me limitaré a expresar mi enorme satisfacción por los logros alcanzados y mi reconocimiento a la labor desarrollada por un grupo investigador llamado a alcanzar cotas significativas en el panorama de los arabistas españoles.

La dinámica de desarrollo económico de los últimos cuarenta años en el contexto internacional evidencia la extensión de los fenómenos de industrialización y terciarización a zonas limítrofes con los centros neurálgicos de las economías avanzadas. El papel de puente y avanzadilla de los arabistas será de una gran importancia a la hora de vincular mundos diferentes, ricos en matices, pero que progresivamente compartirán muchos intereses comunes.

Suerte ante un futuro prometedor y los mayores éxitos para María Jesús Rubiera y equipo.

PRÓLOGO DEL DR. DON FRANCISCO AURA JORRO ILMO. SR. DECANO DE LA FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS DE LA UNIVERSIDAD DE ALICANTE

Cuando el Director, a la sazón, del actual Departamento de Filologías Integradas (antiguo de Estudios Árabes e Islámicos y Filología Francesa) me propuso encabezar el presente volumen de la revista *Sharq Al-Andalus. Estudios Árabes*, homenaje de sus compañeros de Departamento a María Jesús Rubiera Mata, catedrática de Estudios Árabes e Islámicos de nuestra Universidad, acepté gustoso dicha invitación, ya que siempre es motivo de satisfacción publicitar la trayectoria académica, en su doble vertiente docente e investigadora, de una querida compañera de nuestra Facultad.

Un rápido recorrido por su currículum nos da idea cabal de la amplitud y profundidad de su quehacer universitario. El análisis e interpretación de los textos, verdadera piedra de toque para el filólogo que merezca dicho nombre, encelado inquisitor de las últimas razones de las cosas, es el núcleo puro de la actividad investigadora de la Profesora Rubiera. Abarca la misma desde los rigurosos estudios sobre la lengua, hasta el por menor de las cuestiones históricas (salpimentado el conjunto con brillantes y acertados análisis de los aspectos conexos: toponimia, arte y arquitectura y, también, imbricación de las culturas islámica y catalana). Temas que en su conjunto han sido no "tocados", sino tratados, y muy bien, a lo largo del cumplido centenar de sus publicaciones.

Cabe, además, sumar a su haber la fundación de la revista científica *Sharq Al-Andalus. Estudios Árabes*, anfitriona de estas palabras, y, lo que en estos casos, y con el tiempo, se revela como más importante, el mantenimiento de una actividad regular y constante de la misma. Ésta, nucleadora y digno escaparate de la actividad investigadora del área

departamental que la ha gestado, cumplida ya la decena de sus números, ha adquirido, por derecho propio, un lugar de relieve, no sólo en el ámbito científico de los estudios a los que se ciñe; sino, también, entre el conjunto de publicaciones periódicas de nuestra joven Universidad.

Por otra parte, sería imperdonable destacar solamente los aspectos mencionados del quehacer profesional de la Profesora Rubiera. Así, la docencia, y lo que la misma comporta, verdadera praxis que sustantiva la figura académica, ha sido el otro gran eje vertebrador de su ejercicio diario. Poco sería destacar, en este aspecto, la mencionada actividad cotidiana a la que como profesores estamos obligados, notable ya de por sí en el caso de la Profesora Rubiera. Aún más, lo dicho se ha visto suplementado por su decisiva colaboración, y no menor entusiasmo, a la hora de materializar, recientemente y en el ámbito de nuestra Facultad, la licenciatura en Filología Árabe. Crisol en el que el grupo de profesores del área de Estudios Árabes e Islámicos funden entusiasmo docente y saberes.

Finalmente, justo es recordar otra línea de actividad desempeñada por la Profesora Rubiera Mata. Nos referimos a la, no siempre grata y comprendida, labor de gestión académico-administrativa que ha venido desempeñando, en ocasiones, desde su cargo de Directora del Departamento de Filología Catalana, Estudios Árabes e Islámicos y Filología Francesa, primero, y Filologías Integradas, después. Múltiples y variopintas son las funciones que ocupan la actividad de un buen director de departamento. También ello lo ha realizado con bondad y entrega la Profesora Rubiera. Supliendo con entusiasmo y entrega, cuando la ocasión lo ha requerido, las escaseces que aquejan a nuestros Departamentos.

Por todo ello, y mucho más, pienso que María Jesús Rubiera Mata es acreedora de la muestra de gratitud que compañeros y colegas le tributan desde estas páginas. A todos mi felicitación. A unos por su iniciativa y a María Jesús por merecerlo.

BIBLIOGRAFÍA DE Mª JESÚS RUBIERA MATA

1966

1. "El significado del nombre de los Banū Ašqilūla", *Al-Andalus* 31 (1966), pp. 377-378.

1967

2. "Tres topónimos de la frontera granadina", *Al-Andalus* 32 (1967), pp. 217-220.

1969

3. "El Ḏū l-wizārātayn Ibn al-Ḥakīm de Ronda", *Al-Andalus* 34 (1969), pp. 105-121.

1970

4. "Datos sobre una «madrasa» en Málaga anterior a la naṣrī de Granada", *Al-Andalus* 35 (1970), pp. 223-225.
5. "Los poemas epigráficos de Ibn al-Ŷayyāb en la Alhambra", *Al-Andalus* 35 (1970), pp. 453-473.

1972

6. "De nuevo sobre las tres morillas", *Al-Andalus* 37 (1972), pp. 133-143.

1973

7. "Sur un possible auteur de la chronique intitulée "al-Ḥulal al-mawšiyya fī ḏikr al-ajbār al-Marrākušiyya", *II Coloquio Hispano-Tunecino*, Madrid, 1973, pp. 143-146.

1974

8. "La poesía cinegética árabe", *Orientalia Hispanica sive studia F. Mª Pareja dedicavit*, Leiden, 1974, pp. 566-579.

1975

9. "El arráez Abū Sa'īd Faraŷ Ibn Ismā'īl, gobernador de Málaga y epónimo de la segunda dinastía naṣrí de Granada", *Boletín de la Asociación Española de Orientalistas* 11 (1975), pp. 127-133.

1976

10. "De nuevo sobre los poemas epigráficos de la Alhambra", *Al-Andalus* 41 (1976), pp. 207-211.

1977

11. "Ibn Zamrak, su biógrafo Ibn al-Aḥmar y los poemas epigráficos de la Alhambra", *Al-Andalus* 42 (1977), pp. 447-451.

1978

12. "Un aspecto de las relaciones entre la Ifrīqiya ḥafṣī y la Granada Naṣrī: la presencia tunecina en las ṭarīqāt místicas granadinas", *Les Cahiers de Tunisie. Actes de la 3ème. Rencontre Tuniso-Espagnole*, Universidad de Túnez, tomo 26, nº 103-104, 1978, pp. 165-172.
13. "El vínculo cognático en al-Andalus", *Actas del I Congreso de Historia de Andalucía. Andalucía Medieval I*, Córdoba, 1978, pp. 121-124.

1980

14. "Las décimas del profeta. (Mu'aššarāt, 'išrīniyyāt, ṯalāṯīniyyāt y mujammasāt: versos con epanadiplosis en la poesía hispano-árabe)", *Al-Qanṭara* 1 (1980), pp. 55-64.
15. "La mesa de Salomón", *Awrāq* 3 (1980), pp. 55-64.
16. "Literatura hispano-árabe", en *Historia de las literaturas hispánicas no castellanas* (dir. José María Díez Borque), Ed. Taurus, Madrid, 1980, pp. 141-176.

1981

17. "Los Banū Escallola, una dinastía granadina que no fue", *Andalucía Islámica*, Granada, 2 (1981-1982), pp. 85-94.
18. "Poesia epigráfica en la Alhambra y el Generalife", *Poesía*, Madrid, 13 (1981), pp. 17-76.
19. "La literatura arabigoandaluza", *Historia de Andalucía* V, Barcelona, 1981, pp. 42-79.
20. *La arquitectura en la literatura árabe. Datos para una estética del placer*, Editora Nacional (Biblioteca de visionarios, heterodoxos y marginados), Madrid, 1981, 181 pp.
21. "Algunos problemas cronológicos en la biografía de Al-Mu'tamid de Sevilla: La conquista de Silves y el matrimonio con Rumaykiyya", *Actas de las Jornadas de Cultura Árabe e Islámica (1978)*, Instituto Hispano-Árabe de Cultura, Madrid, 1981, pp. 231-245.

1982

22. "Literatos de Sharq Al-Andalus: Abū Ṣalt de Denia e Ibn Diḥyà de Calpe", *Revista del Instituto de Estudios Alicantinos*, Alicante, 36 (1982), pp. 33-43.
23. *Al-Mu'tamid Ibn 'Abbād. Poesías. Antología bilingüe*, Instituto Hispano-Árabe de Cultura, 3, Madrid, 1982, 129 pp.
24. *Ibn al-Ŷayyāb, el otro poeta de la Alhambra*, Patronato de la Alhambra / Instituto Hispano Árabe de Cultura, Granada, 1982, 187 pp.
25. "Significado de algunos topónimos árabes de Aspe", *La Serranica*, Aspe, 36 (1982), pp. 17-18.

1983

26. "El poeta Ibn al-Labbāna en Mallorca", *Butlletí de la Societat Arqueològica Lul·liana*, Palma de Mallorca, 39 (1983), pp. 503-509.
27. "Elias Terés (1915-1983)", *Awrāq*, Madrid, 5-6 (1982-1983), pp. 302-303.
28. "Antigua literatura arabe" en *Historia universal de la literatura*, Orbis, 48, Barcelona, 1983, 17 pp.

29. "Elda en el Pacto de Tudmir: camino y fortaleza", *Alborada*, Elda, vol. XXIX (1983), 1 p.
30. "Aspe, la gran calzada y el camino de la Almohaja", *La Serranica*, Aspe, 37 (1983), 2 pp.
31. "La descripción poética de los palacios árabes: datos para la definición del género "Quṣūriyyāt"", *Actas del IV Coloquio Hispano-Tunecino (Palma de Mallorca, 1979)*, Instituto Hispano-Árabe de Cultura, Madrid, 1983, pp. 213-215.
32. "Álava y los alaveses en los textos árabes medievales", *Congreso de Estudios Históricos "La Formación de Álava. 650 Aniversario del Pacto de Arriaga (1332-1982)"*, Ponencias, Vitoria-Gasteiz, Diputación, 1984, pp. 385-393.

1984

33. (con Míkel de Epalza) "El mosaico árabe de Petrel y la existencia de unos posibles baños árabes", *Revista de Fiestas*, Petrel, 1984, 1 p.
34. "Rafals y raales; ravals y arrabales; reals y reales", *Sharq Al-Andalus. Estudios Árabes*, Universidad de Alicante, 1 (1984), pp. 117-122.
35. "Posible identificación del Ibn al-Royōlo de Denia, ministro de al-Muqtadir de Zaragoza (s. XI)", *Sharq al-Andalus. Estudios Árabes*, Alicante, 1 (1984), pp. 147-149.
36. "Precisiones sobre los dialectos arábigo-granadino y arábigo-valenciano", *Sharq al-Andalus. Estudios Árabes*, Universidad de Alicante, 1 (1984), pp. 151-152.
37. "Toponimia arábigo-valenciana: Falsos antropónimos berébéres", *Miscel·lània Sanchis Guarner. Quaderns de Filologia*, València, vol. I, 1984, pp. 317-320.
38. "La corte literaria de Sa'īd de Menorca (s. XIII)", *Revista de Menorca*, Mahón, 75 (1984), pp. 105-138.
39. *Un benissero ilustre: el poeta árabe Ibn al-Labbāna*, Benissa, Ayuntamiento de Benissa, 1984, 12 pp.

1985

40. "Madjrīṭ", *Encyclopédie de l'Islam*, Leiden-París, Ed. J. Brill, vol. V, 1985, pp. 95-96.

41. "Una república musulmana en Xàtiva (siglo XI)", *Xàtiva*, Xàtiva, 1985, pp. 101-104.
42. "Muhammad Ben-Isa al-Labbana", *Antología de escritores benisseros*, Benissa, 1985, pp. 11-18.
43. "Los omeyas. Arte y literatura", Cuadernos Historia 16, Madrid, *Los Omeyas* 25 (1985), pp. 19-24.
44. "Valencia en el Pacto de Tudmīr", *Sharq Al-Andalus. Estudios Árabes*, Alicante, 2 (1985), pp. 119-120.
45. *Villena en las calzadas romana y árabe*, Alicante, Ayuntamiento de Villena/Universidad de Alicante, 1985, 62 pp.
46. *La Taifa de Denia*, Alicante, Instituto "Juan Gil Albert", Diputación Provincial de Alicante, 1985, 172 pp.
47. (con Míkel de Epalza) *Los nombres árabes de Benidorm y su Comarca*, Alicante, Ayuntamiento de Benidorm/Universidad de Alicante, 1985, 65 pp.
48. (con Míkel de Epalza) *Els noms àrabs de Benidorm i la seua comarca*, Alacant, Ajuntament de Benidorm/Universitat d'Alacant, 1985, 65 pp.
49. "Rasgos mediterráneos de la poesía de Al-Andalus", *2on Encontre d'Escriptors del Mediterrani "Literatura i Societat"*, València, Ajuntament de València, 1985, pp. 198-201.

1986

50. (con Míkel de Epalza) "La sofra (*sujra*) en el Sharq Al-Andalus antes de la conquista catalano-aragonesa", *Sharq Al-Andalus. Estudios Árabes*, Alicante, 3 (1986), pp. 33-37.
51. "El vocablo árabe «sikka» en su acepción de vía y de sus posibles arabismos en la toponimia hispánica: Aceca, Seca y Villa Seca", *Sharq Al-Andalus. Estudios Árabes*, Alicante, 3 (1986), pp. 129-132.
52. "Estructura de "Cantar de Gesta" en uno de los relatos de la conquista de Al-Andalus", *Revista del Instituto Egipcio de Estudios Islámicos en Madrid*, Madrid, 23 (1985-1986), pp. 64-78.
53. (con Míkel de Epalza) "Los cristianos toledanos bajo dominación musulmana", *Simposio Toledo Hispanoárabe, 6-8 de mayo*

de 1982, Toledo, Colegio Universitario de Toledo, 1986, pp. 129-133.

54. (con Mîkel de Epalza) "Estat actual dels estudis de toponímia valenciana d'origen àrab", *X Col·loqui General de la Societat d'Onomàstica, 1986*, Valencia, 1986, pp. 420-426.

1987

55. "La lengua romance de las jarchas (una jarcha en lengua occitana)", *Al-Qanṭara*, Madrid, 8 (1987), pp. 319-329.
56. "La Rápita de Benissa", *Mil·lenari de Benissa*, Benissa, 1987, 3 pp.
57. (con Mîkel de Epalza) "El mosaico romano de Petrer y la existencia de unos posibles baños árabes", *Páginas de nuestra historia*, Petrer, 1987, p. 7.
58. *Al-Mu'tamid Ibn 'Abbād. Poesías. Antología bilingüe*, Instituto Hispano-Árabe de Cultura, Madrid, 1987, 2ª edición, 129 pp.
59. (con Mîkel de Epalza) *Xàtiva musulmana (segles VIII-XIII)*, Ajuntament de Xàtiva, Xàtiva, 1987, 202 pp.
60. "Los estudios de toponimia hispano-árabe a la luz de dos publicaciones recientes: *Materiales para el estudio de la toponimia hispano-árabe: Nómina Fluvial* de Elías Terés y *La división territorial de la España musulmana* de Joaquín Vallvé", *Sharq al-Andalus. Estudios Árabes*, Alicante, 4 (1987), pp. 365-366.
61. "El príncipe hastiado, Muḥammad Ibn 'Abdalmalik Ibn Abī 'Āmir, efímero soberano de Orihuela y Murcia", *Sharq Al-Andalus. Estudios Árabes*, Alicante, 4 (1987), pp. 73-81.
62. "Las incripciones árabes de Játiva: una hipótesis y una propuesta sobre la denominación de un estilo", *Homenaje al Prof. Darío Cabanelas Rodríguez, O.F.M., con motivo de su LXX Aniversario*, Granada, Universidad de Granada, vol. II, 1987, pp. 293-295.
63. "Los precedentes geopolíticos musulmanes del señorío de Villena", *Congreso de Historia del Señorío de Villena*, Albacete 23-26 octubre 1986, Albacete, Instituto de Estudios Albacetenses / C.S.I.C., 1987, pp. 357-360.

64. "La lengua árabe y la lengua valenciana", *Las lenguas prevalencianas*, Alicante, Universidad de Alicante, 1987, pp. 93-95.
65. "Versions de poesia aràbigo-valenciana: Ibn Khafaja d'Alzira (1058-1139)", *Trenc d'Alba*, Alacant, 2 (1988), pp. 21-22.

1988

66. "La funcion estética del agua en la civilización arabigoislámica", *Agua y poblamiento musulmán/Aigua i poblament musulmà*, Benissa, Ajuntament de Benissa, 1988, pp. 11-12.
67. *La taifa de Denia*, Instituto "Juan Gil Albert", Alicante, Diputación Provincial de Alicante, 2ª edición, 1988, 172 pp.
68. *La arquitectura en la literatura árabe* (segunda edición aumentada), Madrid, ed. Hiperión, 1988, 196 pp.
69. *Bibliografía de la literatura hispano-árabe*, Alicante, Universidad de Alicante, 1988, 75 pp.
70. "La conquesta de València per Jaume I com a tema literari en un testimoni de l'esdeveniment: Ibn Al-Abbār de València", *L'Aiguadolç*, Marina Alta, Inst. de Est. Juan Gil Albert / I.E.M.A., n. 7 (tardor 1988), pp. 33-44.
71. "El Baix Vinalopó durant l'època àrab", *La Rella*, Elx, Ajuntament d'Elx, 6 (1988), pp. 49-56.
72. "Nueva aproximación al estudio literario de las jarchas andalusíes", *Sharq Al-Andalus. Estudios Árabes*, Alicante, 5 (1988), pp. 89-100.
73. "El Ḏū l-Wizāratayn Ibn Al-Ḥakīm de Ronda", *Estudios sobre Ronda y su Serranía. Nº.1. V Centenario de la incorporación de Ronda a la Corona Castellana (1485-1985)*, Granada, Universidad de Granada, 1988, pp. 205-218.

1989

74. "Lo árabe en la poesía de Sergio Macías", Prólogo a Sergio Macías: *Tetuán en los sueños de un andino*, Madrid, ed. Betania, 1989, pp. 13-15.
75. "La cultura musulmana: Pensament, Llenguatge i formes literàries (Aspectes de la poesia aràbigo-valenciana: el paradís i el paradís perdut)", *En torno al 750 Aniversario. Antecedentes*

y consecuencias de la conquista de Valencia, València, Consell Valencià de Cultura de la Generalitat, 1989, pp. 98-106.

76. "Relacions d'anada i tornada entre la poesia provençal i la poesia àrab a través dels catalans: Kharges en llengua occitana", *Actes del Vuité Col·loqui Internacional de Llengua i Literatura Catalanes*, Montserrat, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, vol. I, 1989, pp. 237-244.

77. "Oficios nobles, oficios viles", *La mujer en Al-Andalus. Reflejos históricos de su actualidad y categorías sociales*, Madrid-Sevilla, Universidad Autónoma / Editoras Andaluzas Reunidas, 1989, pp. 71-76.

78. "Cançonetes de tipus 'Kharja' en la literatura catalana", *Miscel·lània Joan Fuster. Estudis de Llengua i Literatura*, Barcelona, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, vol. I, 1989, pp. 1-8.

79. "Els topònims aràbigo-catalans del Baix Segura (Alacant)", *Sharq Al-Andalus. Estudios Árabes*, Alicante, 6 (1989), pp. 159-160.

80. *Introducció a la Literatura Hispano-Àrab*, Alacant, Universitat d'Alacant (Col·lecció Xarc Al-Andalus, 1), 1989, 117 pp.

81. "Un insólito caso de conversas musulmanas al cristianismo: las princesas toledanas del siglo XI", *Las mujeres en el cristianismo medieval. Imágenes teóricas y cauces de actuación religiosa*, Madrid, Asociación Cultural "Al-Mudayna", 1989, pp. 341-347.

1990

82. *Poesía femenina hispanoárabe*, Madrid, ed. Castalia / Instituto de la Mujer, 1990, 163 pp.

83. *L'immaginario e l'architettura nella letteratura araba medievale* (traducción de *La arquitectura en la literatura árabe*), edición y prólogo de Ennio Concina, Génova, ed. Marietti, 1990, 158 pp.

84. "El món cavalleresc àrab i el món cavalleresc del Tirant", *Afers*, Catarroja (Valencia), 10 (1990), pp. 267-274.

85. "Una fórmula elocutiva en la lírica tradicional romànica i una altra possible khartja occitana", *A Sol Post. Estudis de Llengua*

i Literatura, Alcoi, ed. Marfil, Col·lecció "Universitas", nº 1 (1990), pp. 193-196.

86. "La toponimia árabe de Madrid", *Madrid del siglo IX al XI*, Madrid, Consejería de Cultura de la Comunidad de Madrid, 1990, pp. 165-170.

87. "Ibn Al-Abbār i el seu temps", *Ibn al-Abbār. Polític i escriptor àrab valencià (1199-1260)*, Valencia, Conselleria d'Educació i Ciència, Generalitat Valenciana, 1990, pp. 13-18.

88. "Una nueva hipótesis sobre la lengua de las jarchas a partir de las investigaciones de Rafael Lapesa", *Homenaje al Profesor Lapesa*, Murcia, Universidad de Murcia, 1990, pp. 227-232.

89. "Tirant lo Blanc i els moros", *L'Aiguadolç*, La Marina Alta, 12-13, tardor 1990, pp. 33-40.

90. "Prólogo", *Francisco Franco Sánchez - María Sol Cabello. Muhammad Aš-Šafra. El médico y su época*, Alicante, Universidad de Alicante, 1990, pp. 13-15.

1991

91. "El "Tirant" i la literatura àrab", *Serra d'Or*, Montserrat, nº 371 (1991), pp. 57-58.

92. "Tunisie dans une nouvelle du dramaturge espagnol Félix Lope de Vega", *Revue d'Histoire Maghrébine*, Zaghouan (Túnez), C.E.R.O.M.D.I., 63-64 (juillet, 1991), pp. 417-421.

93. "Dos cuentos árabes medievales en la literatura hispánica: «El viejo celoso» y «El aterrizaje sin cola»", *Sharq Al-Andalus. Estudios Árabes*, Alicante, 8 (1991), pp. 55-59.

94. "Els camins àrabs de la muntanya i la Marina alacantines i una hipòtesi sobre el nom d'Alcoi", *Societat d'Onomàstica. Butlletí Interior. XIVè. Col·loqui. Alacant*, (13-15-IV-1989), València, Societat d'Onomàstica, 44 (març, 1991); Alacant, Publicacions de la Universitat d'Alacant, t. II, 1991, pp. 671-672.

95. "Introducción a la nueva edición" *Jaime Oliver Asín, Historia del nombre de Madrid*, Madrid, Instituto de Cooperación con el Mundo Árabe, 1991, pp. I-XVI.

96. "Presencia románica extra-andalusí en las jarchas", *Actas del Primer Congreso Internacional sobre Poesía Estrófica Árabe y Hebrea y sus Paralelos Romances* (Madrid, diciembre de

1989), Madrid, Facultad de Filología, Universidad Complutense, Instituto de Cooperación con el Mundo Árabe, 1991, pp. 289-295.

97. "Arquetipos ideales de la ciudad árabe", *Simposio Internacional sobre la Ciudad Islámica*, Ponencias y comunicaciones, Zaragoza, Institución "Fernando el Católico", 1991, pp. 57-64.

98. "Tirant lo Blanc i els moros", *Moros y Cristianos*, Novelda, Ayuntamiento de Novelda, 1991, pp. 25-30.

99. "Presentación", *Manuel Espinar Moreno. Vivo la Alhambra. El Agua*, Granada, Proyecto Sur de Ediciones, 1991, pp. 3-4.

100. "Les premiers Mores convertis ou les prémises de la tolérance", *Tolède XIIe-XIIIe. Musulmans, chrétiens et juifs: le savoir et la tolérance* (dir. Louis Cardaillac), Paris, éds. Autrement, 1991, pp. 102-111.

1992

101. *Literatura Hispanoárabe*, Madrid, ed. Mapfre, 1992, 283 pp.

102. "Los primeros moros conversos o el origen de la tolerancia", *Toledo s. XII-XIII. Musulmanes, cristianos y judíos*, Madrid, Alianza Editorial, 1992, pp. 109-117.

103. "La poesía epigráfica de los palacios de la Alhambra", *Realidad y símbolo de Granada*, Madrid, Banco Bilbao-Vizcaya, 1992, pp. 265-271.

104. "La expansión del Islam" *Anuario de los temas 1992*, Barcelona, Difusora Internacional, 1992, pp. 116-137.

105. "La voz de las poetisas en al-Andalus y la problemática de la voz femenina literaria medieval", *La voz del silencio I: Fuentes directas para la historia de las mujeres (siglos VIII-XVII)*, (Cristina Segura Graíño, editora), Madrid, 1992, pp. 65-70.

106. "Joan Fuster y la poesía árabe", *Sharq al-Andalus. Estudios Árabes*, Alicante, 9 (1992), pp. 89-92.

107. *Ibn Muqāna de Alcabideche*, Cascais (Portugal), Al-Qabdaq. Boletim Cultural da Junta de Freguesia de Alcabideche - 1992, 35 pp.

108. "Toponímia àrabo-valenciana: falsos antropònims berbers", *Miscel·lània Sanchis Guarner*, Montserrat, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, vol. III, 1992, pp. 157-166.

1993

109. "L'islam: àrabs i musulmans, Problemàtica actual de l'Islam", Alacant, ed. Asociació Universitària Joan Fuster, Universitat d'Alacant, 1993, pp. 7-22; 38-44.

110. *Tirant contra el Islam*, Altea (Alicante), Ediciones Aitana, 1993, 93 pp.

111. "Una possible font àrab de l'estructura argumental de les *Cobles de la divisió del Regne de Mallorca*", *Actes del Novè Col·loqui Internacional de Llengua i Literatura Catalanes*, Alacant/Elx 9-14 de setembre de 1991, Montserrat, Publicacions de l'Abadia de Montserrat / Universitat d'Alacant / Universitat de València, vol. I, 1993, pp. 161-166.

112. "Els arabismes del català. Història d'un rebuig", *Actes del Novè Col·loqui Internacional de Llengua i Literatura Catalanes*, Alacant/Elx 9-14 de setembre de 1991, Montserrat, Publicacions de l'Abadia de Montserrat / Universitat d'Alacant / Universitat de València, vol. II, 1993, pp. 301-317.

113. "Jarchas de posible origen galaico-portugués", *Literatura Medieval. Actas do IV Congresso da Associação Hispânica de Literatura Medieval*, Lisboa, Ediciones Cosmos, 1993, pp. 79-81.

1994

114. *Ibn al-Ŷayyāb. El otro poeta de la Alhambra* (2ª edición), Granada, Patronato de la Alhambra y Generalife, 1994, 259 pp.

115. (dirección) *Introducción a los estudios árabes e islámicos*, Alicante, Área de Estudios Árabes e Islámicos, Universidad de Alicante, 1994, 123 pp.

116. (direcció) *Introducció als estudis àrabs i islàmics*, Alacant, Àrea d'Estudis Àrabs i Islàmics, Universitat d'Alacant, 1994, 131 pp.

117. "La dieta de Ibn Quzmān. Notas sobre la alimentación andalusí a través de su literatura", *La alimentación en las culturas islámicas* (Manuela Marín y David Waines editores), Madrid, Agencia Española de Cooperación Internacional, 1994, pp. 127-136.

118. "Els elements araboislàmics en el *Tirant lo Blanc*", *L'Avenç*, Barcelona, 181 (maig 1994), pp. 50-53.
119. "La ciudad como jardín y el jardín como ciudad: la Alhambra", *Literatura y espacio urbano* (José Carlos Rovira y José Ramón Navarro editores), Alicante, CAM, Fundación Cultural, 1994, pp. 175-185.
120. "Le module de la Cité Pétrifiée et sa présence dans la littérature hispanique", *Les Mille et Une Nuits. Contes sans frontière* (Edgar Weber editor), Toulouse, AMAM, 1994, pp. 221-227.
121. "Introducción" a Sergio MACÍAS, *El manuscrito de los sueños*, Santiago de Chile, Ediciones Zona Azul, 1994, pp. 9-12.
122. "Il giardino islamico come metafora del paradiso", *Il giardino Islamico. Architettura, natura, paesaggio*, Milán, Ed. Electa, 1994, pp. 13-24.

ASPECTOS DE LA ACTIVIDAD DE DOÑA MARÍA JESÚS, EN LA UNIVERSIDAD DE ALICANTE

Míkel de EPALZA
Universidad de Alicante

Justificación del volumen de homenaje.

Este volumen de *Homenaje* universitario a Doña María Jesús Rubiera Mata, Catedrática de Estudios Árabes e Islámicos en la Universidad de Alicante, es fruto de una iniciativa de sus compañeros de la Sección Departamental de Estudios Árabes e Islámicos de esta Universidad, al que se han adherido otros investigadores y amigos, de la Universidad de Alicante y de otras instituciones científicas. En este capítulo del volumen, me compete, como coordinador de la iniciativa y colega más próximo a la homenajeada, explicar algunas de las razones que nos han llevado a rendirle este *Homenaje*, desde la Universidad de Alicante, donde la profesora Rubiera ejerce su labor docente e investigadora desde 1982.

Esta explicación es particularmente necesaria por el hecho, aparentemente singular, de que se le dedica a Doña María Jesús un volumen de *Homenaje* a una edad temprana, para lo habitual en nuestra vida universitaria. Estos honores académicos se suelen ofrecer -como ya se ha hecho en nuestra Universidad de Alicante- con ocasión de jubilaciones por edad (al catedrático de Filología Inglesa Dr. Marcos[1];

[1] *Estudios de Filología Inglesa: Homenaje al Doctor Pedro Jesús Marcos Pérez*, Alicante, 1990. Participé con "Relaciones del cónsul británico Morgan con descendientes de moriscos en el Mágreb (siglo XVIII)", pp. 615-620.

al profesor de Historia Medieval Dr. del Estal[2]) o por fallecimiento (al profesor titular de Estudios Árabes e Islámicos Dr. Villegas[3]). Pero también se da el caso de dedicar un volumen de homenaje a personajes en plenitud de actividad científica, docente e investigadora, a los cincuenta años, como es el caso de dos científicos mallorquines amigos[4].

El caso de Doña María Jesús Rubiera Mata es evidentemente un caso de reconocimiento excepcional, en la plenitud de sus facultades universitarias, docentes e investigadoras. Pero también es en cierta manera excepcional el conjunto de circunstancias que han justificado nuestra iniciativa, como se dirá brevemente en las páginas siguientes.

Además de sus méritos personales, hay ante todo un deseo de dar a conocer el aprecio que sus compañeros le tenemos, a tantos niveles personales y científicos, y como alma y motor de este pequeño grupo de arabistas de la Universidad de Alicante. Hay también el deseo de celebrar, en esta Universidad de Alicante, algunos logros académicos de este grupo en este año 1994, logros en los que Rubiera ha tenido y tiene iniciativas cruciales: el haber salido la primera promoción del nuevo Tercer Ciclo y Doctorado en Filología Árabe; el haberse iniciado la nueva Licenciatura en Filología Árabe (antes, sólo había Primer Ciclo, dentro de la Licenciatura de Filología Hispánica); el haber logrado alcanzar los diez años de la revista de investigación arabística *Sharq Al-Ándalus. Estudios Árabes*, con sus respectivos volúmenes anuales; el haberse culminado las enseñanzas bianuales de las dos promociones del Máster de "Estudios Euro-Árabes" que ella fundara en

---

[2] *Homenaje al profesor Juan Manuel del Estal*, Alicante, en prensa. Participo con "Nota sobre Benimagrell, antropónimo árabe-latino del siglo XIII y topónimo actual de Alicante".

[3] *Mundo Árabe/Mundo Hispánico: Creatividad e Historia. Homenaje a Marcelino Villegas*, Madrid, 1993. Participé con "Ortega y Gasset: tensión e integración de lo árabe y lo europeo", pp. 43-52.

[4] *Estudis de Prehistòria, d'Història de Mayūrqa i d'Història de Mallorca dedicats a Guillem Rosselló i Bordoy*, Mallorca, 1982, y *Homenaje a Juan Nadal*, Atenas, 1992. Participé con "Orígenes de la invasión cordobesa de Mallorca en 902", pp. 111-129, y "Mallorca bajo la autoridad compartida de Bizantinos y Árabes (siglos VIII-IX)", pp. 167-175, respectivamente.

la Universidad de Alicante y que desde aquí se han impartido en el CIDOB de Barcelona y la Universitat de Girona. Este volumen quiere ser también, por tanto, para nuestro grupo de la Universidad de Alicante, una forma modesta de reconocimiento de nuestra labor colectiva, bajo su dirección.

Labor previa, en la Universidad Complutense de Madrid

La labor universitaria de la Dra. Rubiera Mata ya era importante cuando se traslada a la Universidad de Alicante, por concurso-oposición, en 1982, desde la Universidad Complutense de Madrid, donde era Profesora Titular desde 1975.

Esa Universidad es la más antigua de España donde se enseñan sin discontinuidad los estudios árabes e islámicos, desde mediados del siglo XIX. Doña María Jesús se había licenciado en Filología Semítica (1965), había sido Profesora Ayudante (1966), se había doctorado (1972) con una tesis que dio origen a su libro *Ibn al-Ŷayyāb, el otro poeta de la Alhambra*[5], y había ganado por oposición la plaza de Profesora Adjunta (luego denominada Profesora Titular de Universidad) (1975).

A su labor de profesora e investigadora en aquel Departamento y a su participación internacional en congresos y otros encuentros científicos unía su actividad militante para mejorar la enseñanza y vida universitarias, en diversos colectivos dinámicos de profesores. Ese interés bastante altruista y ese dinamismo inteligente para mejorar la sociedad eran características de esa época de transición política, en Europa y en España. María Jesús Rubiera Mata, universitaria e intelectual ya brillante, participó activamente en esos movimientos y adquirió una experiencia que trajo con ilusión a la Universidad de Alicante.

Su traslado a la Facultad de Filosofía y Letras de Alicante se debió exclusivamente a causas familiares, por su matrimonio con el Profesor

---

[5] Primera edición, Granada, 1982, y segunda edición, Granada, 1994, con prólogo del arabista y académico de la Lengua Dr. Emilio García Gómez, también académico y Director de la Real Academia de la Historia.

Titular de esa Universidad (hoy, también Catedrático de Estudios Árabes e Islámicos) Míkel de Epalza Ferrer.

María Jesús Rubiera Mata tenía sólo vinculaciones familiares muy remotas con la región alicantina: un antepasado suyo del siglo XIX, Pedro Mata y Fontanet, escritor y político, había sido el primer catedrático de Medicina Legal en la Universidad de Madrid y había sido maestro del Dr. Esquerdo, que le animó a que se presentara a diputado por la circunscripción de Villajoyosa (ahora, la Vila Joiosa), a la que representó en las Cortes españolas. Conocía la región alicantina por estancias veraniegas frecuentes, desde su infancia, en Xàbia/Jávea y en Playa de San Juan. Con su nuevo destino profesional, Doña María Jesús emprende una nueva vida universitaria en Alicante. Sin dejar su actividad a nivel nacional e internacional, se interesa por conocer científicamente la realidad regional, investiga numerosos aspectos de su historia -especialmente lo relacionado con su pasado árabe-islámico-, aprende y fomenta el catalán, también en su variante regional valenciana, y promueve animosamente actividades universitarias, especialmente en el área de los Estudios Árabes e Islámicos y en el marco de la Facultad de Filosofía y Letras, en relación con las áreas más afines de Filología Catalana, Filología Clásica, Filología Española, Filología Francesa y hasta con el área de Filología Inglesa, pero sin limitar a estos campos su estudio y su actividad.

A continuación, y como complemento a lo que otros colegas han escrito en este mismo volumen, se presentarán algunos de los campos más relevantes de su actividad universitaria, relevancia específica, que no debería hacer olvidar el buen hacer diario de nuestro mester de docentes e investigadores y sus ocupaciones paralelas administrativas universitarias, que también ha tenido que hacer.

El Máster de "Estudios Euro-Árabes"

Para promover los estudios árabes en la Universidad de Alicante, con nuevas fórmulas docentes universitarias al servicio de la sociedad de su ámbito regional, la Dra. Rubiera Mata idea y organiza unos estudios de Máster, de los primeros que se inician en esta Universidad. Es el "Máster de Estudios Euroárabes".

Dada la escasez de posibilidades para financiarlo, ese Máster cuenta para su profesorado con Doctores benévolos de la propia Universidad de Alicante, en los ámbitos de los estudios árabes, del derecho y de la economía (Dres. Bermúdez, Epalza, Villegas, Ybarra y la propia Dra. Rubiera), con algunos profesores invitados. El título se da tras dos años de docencia.

El alumnado fue más escaso de lo previsto, en sus dos tercios miembros de la propia comunidad universitaria (hubo también alumnos de Murcia, y militares destinados en la región). Tras la formación de dos promociones (entre 1987 y 1990), se dejó en suspenso estos estudios, para reanudarlos eventualmente, más adelante.

Pero la fórmula ideada por Doña María Jesús correspondía también a una demanda catalana, que se concretaría años después en un Máster de "Estudis Euro-Àrabs", que impartió la Universitat "Estudi General" de Girona, con la Fundación CIDOB de Barcelona, también con una duración de dos cursos y programando la formación de dos promociones. Este Máster se dio en los cursos 1991 a 1994, bajo la dirección académica de otro profesor de la Universidad de Alicante y con profesorado de esta Universidad y de otras, españolas, francesas y belgas.

Esta fórmula universitaria para formar a post-graduados expertos en el Mundo Árabe ha sido pionera en España, abriendo nuevas perspectivas, necesarias, a los estudios árabes e islámicos, además de las fórmulas tradicionales de la Licenciatura y Doctorado en Filología Árabe (área de conocimiento "Estudios Árabes e Islámicos") y de los cursos más flexibles de las Universidades de Verano[6].

Entre los muchos cursos y actividades docentes universitarias que alentó, cabe recordar un curso del I.C.E. "*Semiótica del Arte y de la Arquitectura Árabes*", sobre uno de sus temas de especialidad científica más exitoso, que organizó en el curso 1983-1984.

---

[6] Ver presentación de esos cursos en M. de Epalza, "Formación e investigación universitarias sobre el Islam. Máster de Estudios Euro-Árabes (Alicante - Barcelona - Girona)", Simposio Internacional "Comunidades islámicas en España y en la Comunidad Europea" (El Escorial, 2-5 marzo 1993), en M. Abumalham (ed.), *Comunidades islámicas en Europa*, Madrid, 1995, pp. 213-227.

La revista científica SHARQ AL-ÁNDALUS. ESTUDIOS ÁRABES

A María Jesús Rubiera Mata se debe también la fundación y publicación de la revista científica *Sharq Al-Ándalus. Estudios Árabes*, que en 1994 cuenta ya con 10 volúmenes, además de dos apéndices bibliográficos y de la colección aneja, que también ella fundó y dirige[7].

La historia de esta revista, como en todas las aventuras editoriales que supone fundar y llevar adelante una revista científica, tiene una prehistoria, que explica aspectos ilustrativos de la acción universitaria de la profesora Rubiera Mata.

En 1981, cuando aún Rubiera no estaba en la Universidad de Alicante, el nuevo Rector Antonio Gil Olcina, consciente de la importancia de las publicaciones científicas para promover la imagen de la joven Universidad, había lanzado una campaña para fomentar la fundación de revistas académicas, en las diversas áreas de investigación del Campus. En efecto, las publicaciones científicas son la señal específica de la Universidad como centro de investigación superior, especialmente las revistas, por la regularidad y pluralidad de equipo que suponen. Los tres profesores de Historia Medieval y de Estudios Árabes e Islámicos (Dres. Blasco, del Estal y Epalza), reunidos desde hacía un año hasta en un mismo despacho, habíamos pensado en hacer una revista original en el panorama español : unir los "estudios árabes e hispanos medievales". El proyecto se vino abajo, por falta de apoyo económico de la Universidad y por disensiones con nuevos profesores medievalistas, mejores conocedores quizás de las tradicionales dificultades metodológicas de entendimiento entre arabistas y medievalistas, insuperables a veces, a pesar de la ingenua buena voluntad de los que habían tenido la idea primitiva. El material que habíamos reunido se repartió en dos volúmenes diferentes de otra revista alicantina[8], y yo desistí de fundar una revista científica en la Universidad de Alicante, ya

---

[7] Ver presentación de estas últimas publicaciones en apartado siguiente.

[8] En la *Revista del Instituto de Estudios Alicantinos*, de la Diputación de Alicante, volúmenes 36, 1982 (artículos de Epalza, Llobregat y Rubiera) y 37, 1982 (artículos de Molina López, Azuar Ruiz, Poveda i Sánchez y Barceló Torres).

que confieso mi tendencia a abandonar proyectos altruistas, a la menor dificultad.

Fue Rubiera la que retomó la idea de una revista científica arabista para la Universidad de Alicante, aportando un entusiasmo innovador, una red importante de colaboradores y una ayuda financiera, de sus antiguos proyectos de investigación de la Universidad Complutense. Me dejó que fuera yo el Director (figurando ella de Secretario del Comité de Redacción, en los vols. 1 al 6, y de Co-Director, del 7 al 9), con una generosidad y modestia que le caracterizan: que se hagan las cosas provechosas para la Universidad, ante todo. Fue también y principalmente orientación suya el haber sabido dar a la revista una temática que permitiera publicar en *Sharq Al-Ándalus* a sectores del arabismo español e internacional que no tenían órgano propio en el panorama de las revistas arabistas españolas de principios de los 80 (la situación ha variado, después, y ha llevado a la revista a hacer los reajustes de "política de publicación científica" adecuados, para una más eficaz planificación). Si la revista tenía una prioritaria orientación inicial hacia la historia árabe de la región oriental de la Península Ibérica (el Xarc-Al-Ándalus, de los árabes), en todas sus épocas y manifestaciones, con aberturas hacia la historia general de Al-Ándalus y hacia las relaciones hispano-magrebíes modernas, se especializó ya en sola la historia de Xarc-Al-Ándalus (a partir del volumen 8) y en los estudios sobre las minorías musulmanas hispánicas de mudéjares y moriscos (a partir del próximo volumen 12).

Con razón, pues, esta revista *Sharq Al-Ándalus. Estudios Árabes* dedica este volumen 10-11 (1993-1994) a un *Homenaje a María Jesús Rubiera Mata*, que fue su fundadora y animadora, desde sus inicios, y que ha sabido animar al grupo de investigadores arabistas de la Universidad de Alicante y a la red de sus colaboradores internacionales, durante todos estos años.

No hay que olvidar, además, los trabajos valiosos, personales y en colaboración, que ha publicado en nuestra revista[9].

---

[9] Ver, en el listado de la "Bibliografía de Mª Jesús Rubiera Mata", al inicio de este volumen, los numerados 34, 35, 36, 44, 50, 51, 61, 72, 79, 93, 106.

La Colección "Xarc-Al-Ándalus" y otros libros en la Universidad de Alicante.

La profesora Rubiera Mata, además de la revista *Sharq Al-Ándalus. Estudios Árabes* y de otras publicaciones, españolas y extranjeras (co-fundadora de la revista *Awrāq*, en 1978 -del Instituto Hispano-Árabe de Cultura-, forma parte del Consejo Asesor de *Al-Qanṭara*, desde 1987 -del Consejo Superior de Investigaciones Científicas-, las dos importantes revistas de investigación arabística de la capital de España), inició pronto la publicación de libros, en las colecciones de la Universidad de Alicante.

El primero fue un libro colectivo, en que se recogían las conferencias de un ciclo de especialistas reunidos alrededor de un tema filológico candente en la sociedad de la Comunidad Valenciana: el origen de la lengua valenciana y sus relaciones con las lenguas habladas en estas tierras en época árabe, antes de su conquista por Jaime I, en el siglo XIII. El librito *Las lenguas prevalencianas* ha tenido un cierto éxito, ya que ha sido reeditado por la Universidad[10].

También publicó, en la Universidad de Alicante, para uso pedagógico de sus alumnos de la asignatura "Literatura hispano-árabe" (3er curso de Filología) y para otros interesados, el útil librito *Bibliografía de la literatura hispano-árabe*[11] y el innovador manual *Introducció a la literatura hispano-àrab*[12].

Buscando financiamiento y en coedición con ayuntamientos, publicó también en la Universidad de Alicante dos libros, ya de investigación: *Villena en las calzadas romana y árabe*[13] y la doble edición *Els noms àrabs de Benidorm i la seva comarca/Los nombres árabes de Benidorm y su comarca*[14].

---

[10] 1986 y 1989. Los autores del volumen son F. Corriente, A. Galmés de Fuentes, J. A. Frago, J. Solà, A. Ferrando, M. J. Rubiera, J. L. Román del Cerro, M. de Epalza, L. Alpera.

[11] 1988, 75 páginas.

[12] 1989, 117 páginas.

[13] Alicante, 1975, 62 pp.

[14] Con la colaboración de M. de Epalza e ilustraciones de José María Hidalgo

Estas experiencias y la de los suplementos bibliográficos de la revista *Sharq Al-Ándalus. Estudios Árabes*[15] llevaron a Doña María Jesús a iniciar la aventura editorial de publicar una colección de libros de temas árabes, no necesariamente regionales, pero de interés universitario. Cinco volúmenes de la Colección "Xarc-Al-Ándalus", por ella fundada y dirigida, han salido ya[16]. Las dificultades de edición y financiación no le han arredrado en esta tarea universitaria, siempre dispuesta a encontrar nuevas fórmulas de actividades de fomento de publicaciones.

Hay que mencionar también otras dos publicaciones colectivas en la Universidad de Alicante, organizadas por Doña María Jesús: los textos de la mesa redonda de la Associació Universitària Joan Fuster sobre *La problemàtica actual de l'Islam*[17] y el manual pedagógico para los estudiantes de la Licenciatura de Filología Árabe *Introducción a los estudios árabes e islámicos*[18].

---

de Cisneros, en 1985, 65 págs. Este libro mereció el primer "Premi de Investigació Ciutat de Benidorm", en 1985, y el "Premi Menéndez y Pelayo" del Institut d'Estudis Catalans, en 1988.

[15] F. Franco Sánchez, *Bibliografía sobre temas árabes de las Baleares*, 1986, 44 pp., y P. Balañà i Abadía, *Els musulmans a Catalunya (713-1153). Una aproximació bibliogràfica*, 1986, 47 pp.

[16] María Jesús Rubiera i Mata, *Introducció a la literatura hispano-àrab*, presentació de Rafael Alemany i Ferrer, 1989. Marcelino Villegas, *La narrativa de Naguib Mahfuz. Ensayo de síntesis*, 1991. Álvaro Galmés de Fuentes, *Toponimia de Alicante (La oronimia)*, 1990. Francisco Franco Sánchez / María Sol Cabello, *Muḥammad Aš-Šafra. El médico y su época*, prólogo de María Jesús Rubiera Mata, 1990. Luis F. Bernabé Pons, *Bibliografía de la literatura aljamiado-morisca*, 1992.

[17] 1993. Los participantes fueron M. J. Rubiera, J. A. Ybarra, M. de Epalza y P. Baldoví.

[18] Autores: M. J. Rubiera Mata (ed.), L. F. Bernabé Pons, H. M. G. El-Eryan, M. de Epalza, J. Forcadell, F. Franco Sánchez, E. Lapiedra, J. Zanón, 1994, 123 pp. Mejorada edición en catalán-valenciano *Introducció als estudis àrabs i islàmics*, Universitat d'Alacant, Alicante, 1994, 131 pp.

Publicaciones particularmente vinculadas con la Universidad de Alicante y su región.

Los estudios árabes en España, desde sus inicios científicos a finales del siglo XVIII y a lo largo de su desarrollo investigador y universitario de más de dos siglos, se han caracterizado por ser una forma de "hispanismo"[19]. Se ha dado una natural prioridad al estudio de la presencia árabe-islámica en el territorio actualmente español, siendo de importancia secundaria los estudios sobre el Oriente y el Mágreb medievales y modernos, preponderantes en el resto del arabismo u "orientalismo" europeo. Esta prioridad se justifica, evidentemente, por la larga presencia islámica en la Península Ibérica (más de nueve siglos) y por la permanente vecindad de España con el mundo árabe-islámico. El peso de esa historia común con el Mundo Árabe es evidentemente mayor en España que en otros países europeos con presencia árabe antigua (los Estados de Portugal, Andorra, Francia, Italia, Malta y Grecia -en la Creta medieval, además de la presencia turco-otomana en toda la Península Balcánica e islas adyacentes-). Esta tradición científica y universitaria española explica la prioritaria dedicación de Doña María Jesús al estudio de Al-Ándalus, la "Hispania islamizada", aunque siempre en el marco del mundo árabe en general y de sus relaciones con el mundo hispano, medieval y moderno. Esto explica también su interés por la historia árabe de la región alicantina, cuando vino a ejercer su labor universitaria, docente e investigadora, en la Universidad de Alicante.

---

[19] Sobre estos estudios arabísticos y su bibliografía, veanse visiones globales de A. Cortabarría, "L'état actuel des études arabes en Espagne", *MIDEO*, El Cairo, 8 (1966), pp. 75-130 (traducido y ampliado en *El arabismo en la España contemporánea (contribución para una historia de los estudios árabes en España)*, Caldas de Besaya, 1968); J. T. Monroe, *Islam and the Arabs in Spanish scholarship*, Leiden, 1970; M. Manzanares de Cirre, *Arabistas españoles del siglo XIX*, Madrid, 1972; M. de Epalza, "Arabic studies in Spain today", *Middle East Studies Association Bulletin*, New York, vol. 8/2, 1-7 (1974), y "Les études arabes en Espagne: institutions, chercheurs, publications", *Annuaire de l'Afrique du Nord*, Aix-en-Provence, XV (1976), pp. 1.015-1.029. Los estudios particulares y la bibliografía sobre el arabismo español se han incrementado mucho, estos últimos veinte años, como puede comprobarse en los trabajos de este mismo volumen.

Hay también una larga tradición de universitarios arabistas españoles modernos que, al desplazarse de Madrid (Doña María Jesús es madrileña de varias generaciones por línea femenina, y de padre asturiano) a Universidades de otras regiones españolas, se han interesado por su historia árabe y han hecho importantes aportaciones a esa historia "hispana" regional[20]. La profesora Rubiera Mata lo ha hecho con profesionalidad y dedicación, desde los primeros años de su actividad universitaria en Alicante, como ya pudo verse en la fundación de la revista *Sharq Al-Ándalus. Estudios Árabes* y su red de colaboradores. Otras colaboraciones en este volumen-homenaje abordan algunos aspectos de su entusiasta dedicación a la investigación sobre ese "Xarc-Al-Ándalus" ("Oriente de la Península Ibérica árabe"), a muchos niveles.

Sin poder abarcar los detalles de esa actuación, hay que destacar que muchas de sus actuaciones en la región se debieron a peticiones de autoridades o personalidades locales, y hasta de algunos alumnos (de Aspe, de Benissa, de Benidorm, de Denia, de Elda, de Crevillente, de Murcia, de Onda, de Petrer, de Valencia, de Xàtiva, de Villena...), tanto en el campo de las publicaciones y actividades científicas (libros -alguno reeditado, como *La Taifa de Denia-*, artículos, congresos...), como de divulgación o extensión universitaria (conferencias, folletos de fiestas, pregones...). En los dos extremos, quizás, de la gama de su entusiasta actividad pasada, en respuesta a demandas locales, se pueden mencionar su organización de un Simposio Científico Internacional sobre la alimentación árabe, en Xàtiva[21] , y el pregón de la Fiesta de Moros y Cristianos, en Benissa, pronunciado en valenciano, en 1988.

---

[20] Véanse, como ejemplo, los libros de P. Martínez Montávez, *Perfil del Cádiz hispano-árabe*, Cádiz, 1974, y M. J. Viguera Molíns, *Aragón musulmán*, Zaragoza, 1971, por mencionar dos casos de colaboradores de este volumen-homenaje.

[21] Simposio "Alimentació i Societat en la Cultura Islámica", en 1991, con la Dra. Manuela Marín, del Consejo Superior de Investigaciones Científicas de Madrid, colaboradora de este volumen-homenaje. Las Actas de ese Simposio se han publicado en el libro *La alimentación en las culturas islámicas* (M. Marín y D. Waines, eds.), Madrid, 1994, con el trabajo de M. J. Rubiera Mata, "La dieta de Ibn Quzmān. Notas sobre la alimentación andalusí a través de su literatura", pp. 127-136.

A niveles políticos, se adhirió a un partido político que canalizara en la práctica sus ideales y su actividad de mejora social, el CDS, y hasta fue invitada a presentar una ponencia sobre los temas culturales y lingüísticos regionales, en la convención de Benicàssim de 1987.

Esta actividad posibilista de mejora social le ha llevado a actividades en defensa de la igualdad de derechos y oportunidades de personas de sexos, razas, lenguas, culturas y orígenes diferentes. Su actual actividad, discreta pero eficaz, en favor de las mujeres universitarias argelinas exiliadas de su país, es un buen ejemplo de ese amplio interés de Doña María Jesús en este campo, actividad suya local e internacional al mismo tiempo.

Sobre su interés y apoyo en favor de la lengua y de la cultura regionales en lengua catalana, con particular cuidado por respetar sus variantes valencianas, se habla en otro trabajo de este volumen-homenaje[22] y en apartado específico, al final de este artículo. Doña Maria Jesús Rubiera i Mata (como firma sus escritos en esa lengua) ha hecho investigaciones sobre relaciones entre literatura árabe y literatura catalana, medieval (jarchas, Tirant Lo Blanch, Turmeda...) y moderna (Joan Fuster...) y sobre léxico y toponimia valencianas, redactando alguno de sus libros y numerosos artículos en lengua catalana, estos últimos años[23]. Ha presentado los resultados de estas investigaciones de catalanística tanto en congresos científicos (Aix-en-Provence, Alicante, Barcelona, Elx/Elche, Nápoles, Reus, Strasbourg, Toulouse...), como en conferencias universitarias (Madrid, Murcia, Valencia...) y extra-universitarias (Alfàs del Pi, Altea, Denia, Gandía...). Ella organizó, con otros miembros del entonces Departamento de "Filologías Árabe, Catalana y Francesa", un seminario de expertos, para la "normalización" o normativización de diversos sistemas de transcripción de los arabismos en catalán[24]. Ella ha sido también uno

---

[22] Ver artículo del Dr. Rafael Alemany i Ferrer, que le había hecho el prólogo de su libro *Introducció a la literatura hispano-àrab*, Alacant, 1989, pp. 9-13.

[23] Ver su bibliografía, en este volumen-homenaje.

[24] Ver aportación de este seminario de la Universidad de Alicante de 1986, expresamente reconocido como origen de la normativa del Institut d'Estudis Catalans, en "Proposició sobre els sistemes de transliteració i transcripció dels

de los miembros fundadores del colectivo universitario de la Universidad de Alicante "Associació Universitària Joan Fuster", en 1993. Esta actividad de difusión y apoyo de la cultura en una de las dos lenguas de nuestra Comunidad es muy propia de una intelectual de Letras, abierta a las riquezas culturales de cualquier origen, pero ha supuesto para ella un gran esfuerzo, admirable, al no ser de lengua catalana, lengua cuyo uso, oral y escrito (no el leído, que conocía, como persona culta), aprendió en la Universidad de Alicante.

El origen de su interés por fomentar esa lengua de la Comunidad Valenciana (llamada oficialmente "valenciano" y científicamente "lengua catalana", con sus variantes regionales) puede encontrarse en tres grupos de razones: por ser lengua oficial de la Comunidad y por tanto de sus funcionarios, que han de "normalizarla" en su uso, junto al omnipresente castellano o español; por ser una lengua de gran interés cultural y científico, también para un arabista, que encuentra múltiples temas de investigación a caballo entre las dos lenguas y las dos culturas; por haberse encontrado en un Departamento y con unos colegas universitarios que hablaban esa lengua y la estudiaban, a diversos niveles del quehacer universitario.

Nuestra Universidad ha sido también testigo local de su actividad por temas de interés regional, sea a iniciativa de ella (el mencionado simposio sobre "Las Lenguas pre-valencianas") o a petición de colegas universitarios de la Universidad de Alicante, el año pasado[25].

---

mots àrabs al català", *Documents de la Secció Filològica*, I, Barcelona, 1990, 140-158. Ver también L. Martín i Pascual, "Reunió técnica per la normalització de noms i textes d'origen àrab", *Sharq Al-Ándalus...*, 4 (1987), pp. 377-383; L. B. Polanco Roig, "Sistemes de representación gràfica de mots àrabs en català", *Sharq Al-Ándalus...*, 5 (1988), pp. 11-30.

[25] Como su participación en el Coloquio Internacional "Literatura y Espacio Urbano" (marzo-abril 1993), organizado por el prof. José Carlos Rovira (volumen publicado con ese mismo título, en 1994, con el capítulo de María Jesús Rubiera "La ciudad como jardín y el jardín como ciudad: la Alhambra", pp. 175-185), o en la mencionada mesa redonda "La problemática actual del Islam", organizada por Josep Forcadell, Colaborador Honorífico de nuestro Departamento (capítulo de María Jesús Rubiera, "L'Islam: àrabs i musulmans", publicado en 1993, pp. 7-22), ambos participantes con sendos trabajos en este volumen-homenaje.

La variedad de actividades y de temas de interés que ha desarrollado María Jesús Rubiera en la región de Alicante, a partir de su puesto universitario, muestra su capacidad de relacionarse con la gente, de hacerse amigos -a veces mudables, como la vida misma-, de interesarse por los demás, por sus curiosidades, de ponerse al servicio de una revista, de un concejal, de un colega, de un estudiante, investigando las muchísimas huellas árabes en tierras alicantinas y xarquíes en general. Sus estudios sobre la toponimia árabe de la región no han sido localistas, sino con amplias perspectivas filológicas y de estructuración de los espacios humanos; pero para ello, y en la tradición del profesor Elías Terés y del mejor arabismo español, se ha "pateado" el terreno, visitando los lugares concretos donde se daban esos topónimos de origen o época árabes. Ha amado a esta tierra en su época musulmana árabe, defendiendo su riqueza árabe, negada por investigadores que querían "transformar la gran civilización urbana de Al-Ándalus en un inculto aduar beréber", única "batalla" ideológica que, por razones científicas, emprendió en el terreno arabístico. Dos preciosos estudios sobre la ciudad y las tierras valencianas son un resumen maravilloso de lo que supo leer sobre ellas en los textos literarios árabes[26].

Investigación, dirección de investigación y fomento de investigación

Es papel muy importante de la labor universitaria el realizar una investigación científica, a nivel personal y colectivo. La investigación no es todo, en la labor universitaria, pero indica su más alto nivel. Doña María Jesús, que venía a la Universidad de Alicante desde el Departamento de Árabe de la Universidad Complutense de Madrid, con secular tradición de afamada investigación en los estudios árabes e islámicos, inició con todo entusiasmo su labor investigadora en Alicante, con fe en las posibilidades de hacer una investigación de calidad en una Universidad nueva (la Universidad de Alicante tiene

---

[26] "La cultura musulmana: pensament, lenguatge i formes literàries (Aspectes de la poesia aràbigo-valenciana: el paradís i el paradís perdut)", *En torno al 750 Aniversario. Antecedentes y consecuencias de la conquista de Valencia*, Valencia, 1989, pp. 98-106, y "Arquetipos ideales de la ciudad islámica", *La Ciudad Islámica*, Zaragoza, 1991, pp. 289-295.

raíces en el Centro de Estudios Universitarios -C.E.U.- dependiente de la Universidad de Valencia, desde 1968, pero no se convirtió en Universidad hasta 1981, un año antes de la llegada de la Dra. Rubiera). Según Doña María Jesús, se trataba de adaptarse a las posibilidades de esta nueva situación, tanto en el campo de su investigación personal como en el de integrar equipos y de formar investigadores. Aquí puede tener cierta satisfacción: el haber conseguido crear un pequeño grupo compacto -estructurado- de investigadores, en diversas líneas de investigación.

A nivel personal, cuando se mira los títulos de la bibliografía de Rubiera Mata, con sus publicaciones, que son parte del resultado de su investigación, se puede ver cómo prosiguió personalmente en la Universidad de Alicante sus investigaciones en diversos temas que llevaba tratando en años anteriores, especialmente lo relacionado con la historia del reino nazarí de Granada (siglos XIII-XV), con el arte epigráfico de los palacios de la Alhambra, con la literatura árabe de Al-Ándalus y con el arte y la arquitectura en la literatura árabe. Pero inició también, con formación previa importante que no había aplicado a esos temas, unas nuevas líneas de investigación condicionadas por su nueva situación en la Universidad de Alicante. Son, sobre todo, sus estudios sobre Xarq-Al-Ándalus (historia regional y local, toponimia de origen árabe, los espacios viales de los itinerarios que estructuran la región, algunos personajes históricos y literarios árabes originarios de Denia, Valencia, Xàtiva, Alzira, Orihuela, Calpe, Benissa, etc.) y sobre las relaciones entre lengua y literatura árabes y cultura catalana (influencias árabes en la onomástica y el léxico catalanes, sobre la poesía de las jarchas, sobre la narrativa de Tirant Lo Blanch, sobre relatos de Turmeda, etc.). Sus logros se han publicado ya en parte y son objeto de comentarios en otras páginas de este volumen. La breve enumeración precedente, de temas que cambian la visión tradicional de la historia regional en época árabe, merecen una lectura detenida de los títulos de su bibliografía que se refieren a cada uno de esos temas.

A nivel colectivo, de formación de jóvenes investigadores y de equipos de investigación, su trabajo ha sido también importante, aunque los resultados no han sido siempre tan positivos, por la lentitud de los resultados y por depender también no sólo de ella, sino de elementos

humanos del personal disponible para esta labor investigadora de dirección personal y en equipo.

En lo que se refiere a formación de jóvenes investigadores, emprendió con entusiasmo la labor de iniciar en la investigación a los pocos licenciados de árabe que se encontraban en la región de Alicante. Les ayudó a hacer la "tesina", Memoria de Licenciatura o Trabajo de Investigación, les dio también temas para iniciarse en la publicación de los mejores resultados de sus investigaciones y les preparó para participar en congresos científicos, nacionales e internacionales. También solventó, en el ámbito de los estudios árabes de la Universidad de Alicante, las dificultades administrativas para hacer las tesinas aquí, aunque no hubiera la licenciatura de árabe. Sólo tres tesinas, en temas específicos de su especialidad (la difícil materia de la literatura árabe, medieval y moderna) llegaron a realizarse, con su esforzada ayuda[27]. Ninguno de estos jóvenes arabistas, provenientes de la Universidad de Granada pero "graduados" con su Memoria en la de Alicante, han proseguido -por ahora...- su carrera de investigador, que Doña María Jesús había fomentado con pequeñas publicaciones primerizas, además de la tesina[28]. También colaboró, con gran generosidad, en los trabajos de formación y de tesinas que dirigían otros colegas arabistas de la Universidad (Dres. Villegas y Epalza)[29]. Promovió a buenos estudiantes de Alicante para que prosiguieran el Segundo Ciclo de Árabe en otras Universidades, aunque vinieran luego a la Universidad de Alicante

---

[27] Hay que mencionar las de Marisol Cabello García, *Amīrat al-Andalus de Aḥmad Šawqī* (29-10-1986), y de Teófilo Gallega Ortega, *Poetas árabes de Játiva. Siglos XII-XIII* (12-06-1990).

[28] Ver María Sol Cabello García, "*Amīrat Al-Ándalus* de Aḥmad Šawqī", *Sharq Al-Ándalus...*, 4 (1987), pp. 31-34, y M. J. Rubiera Mata, "Prólogo" a F. Franco Sánchez - M. S. Cabello, *Muḥammad aš-Šafra. El médico y su época*, Alicante-Crevillente, 1990, pp. 13-15.

[29] Una sola tesina de arabista, de Sol Martínez Martínez-Tercero, *Los arabismos de Gabriel Miró* (22-11-1985), pero también tesinas de Luis Fernando Bernabé Pons, *El manuscrito del morisco hispano-tunecino Ybrahim Taybili (Juan Pérez)* (12-01-1987), y de Francisco Franco Sánchez, *Estudio de los espacios urbanos de la ciudad de Orihuela en el período islámico* (11-05-1987). Los tres trabajos fueron publicados ulteriormente, en Alicante, Zaragoza y Alicante, respectivamente.

a realizar el Tercer Ciclo y el Doctorado en Filología Árabe[30]. En la nueva etapa de la Licenciatura y Doctorado de Filología Árabe en la Universidad de Alicante (desde 1993 y 1991, respectivamente), es posible y muy probable que puedan formarse localmente nuevas hornadas de investigadores jóvenes, arabistas de la región y de otras regiones. La ingratitud de algunos de esos arabistas, que promovieron contra la profesora Rubiera una feroz e inmotivada campaña, ha motivado, en parte, este homenaje, para demostrar a nuestra colega que ese caso desgraciado es excepcional.

María Jesús Rubiera, a la vista del limitado número de arabistas a los que iniciar en la investigación, en Alicante, emprendió también la compleja tarea de formar investigadores de otras áreas científicas, en temas "puente" entre los estudios árabes y los estudios hispánicos de variada índole, a veces en co-dirección con profesores de esas otras áreas: de historia[31], de filología española[32], de filología catalana[33] y de filología inglesa[34]. Su inmensa cultura y su capacidad de colabo-

---

[30] El caso de Eva Lapiedra Gutiérrez, que leyó su tesina en la Universidad de Alicante, el 07-04-1992: *Textos y denominaciones referidas a cristianos en las crónicas árabes (siglos VIII-X).*

[31] Eneida García Garijo, resumida en "La Alcoraya: un espacio histórico, agrícola y vial", *Sharq Al-Ándalus...*, 4 (1987), pp. 153-158, y "La alcoraya alicantina y las alcorayas baleáricas", *Les Illes Orientals...*, pp. 165-172. Ha publicado también otros trabajos sobre relaciones de la cultura árabe y la música europea, como "La influencia de la música árabe en la española desde mediados del siglo XIX hasta los años 30", *Sharq Al-Ándalus...*, 5 (1988), pp. 69-88. Esta dirección fue particularmente importante en la tesis de Francisco Franco Sánchez, mencionada *infra*, dirigida oficialmente por el Prof. Eloy Benito Ruano y presentada en la UNED.

[32] Tesina de Pino Valero Cuadra, *"La doncella Teodor": un cuento hispano-árabe*, (16-10-1990), y la tesina de Luis Fernando Bernabé, mencionada en la nota 29.

[33] Llúcia Martín Pascual, *El deute de la "Història de Jacob Xalabin" amb la tradició oriental. Extensió i límits*, resumida en "Les fonts orientals de la Història de Jacob Xalabin", *Sharq Al-Ándalus...*, 5 (1988), pp. 101-109.

[34] Tesina de Ovidio Carbonell Cortés *La España mora en la literatura romántica inglesa* (06-12-1989), en parte publicada en "Ecos de historia romántica: la «España mora» en Thomas Rodd y Washington Irving", *Sharq Al-Ándalus...*, 8 (1991), pp. 11-24.

ración desinteresada, con tal de obtener resultados universitarios positivos, le permitieron realizar este complejo trabajo de formación de jóvenes, lleno de satisfacciones, pero también de desilusiones. Así asumen los formadores universitarios el que no siempre se realicen las esperanzas puestas en muchas promesas, con la satisfacción de ver al menos algunos resultados.

Para esta tarea de formación de investigadores -una meta fundamental de la Universidad, que la distingue de otras instituciones docentes, públicas y privadas-, se preocupó en primer lugar por las infraestructuras docentes y administrativas. Ya se ha mencionado cómo consiguió que los licenciados de árabe pudieran leer su Memoria de Licenciatura en Alicante. Para el Tercer Ciclo y el Doctorado, no era posible hacer una especialidad de árabe (Filología Semítica), por no tener nuestra Universidad más que el Primer Ciclo y no la Licenciatura entera. Por eso, se asoció con otras ramas de Filología, para impartir cursos de Tercer Ciclo, que fueran convalidables en otras Universidades, para obtener allí el Doctorado: con Filología Inglesa, luego con Filología Catalana y con Filología Francesa. Finalmente, una disposición oficial que permitía el caso excepcional de impartir el Tercer Ciclo y el Doctorado de una especialidad que no tuviera la Licenciatura o Segundo Ciclo, si se tenía personal e infraestructuras de nivel científico suficiente para esta docencia y dirección investigadoras, permitió que el Consejo de Universidades concediera a la Universidad de Alicante, en 1990, el Tercer Ciclo y el Doctorado de "Filología Árabe". Todas las iniciativas, gestiones y trámites para obtener esta infraestructura académica y administrativa en la Universidad de Alicante corrieron a cargo de la Dra. Rubiera Mata.

En cuanto a la infraestructura interna, trajo su Proyecto de Investigación de la Universidad Complutense, al trasladarse a la Universidad de Alicante. Con parte de esos fondos se financió el primer número de la revista de investigación arabística *Sharq Al-Ándalus. Estudios Árabes*, imposible de financiar en Alicante, como se ha expuesto anteriormente. Esta revista ha sido, estos últimos años, no sólo expresión de la investigación arabística del equipo de la Universidad de Alicante, sino también una infraestructura colectiva para animar muchos investigadores de la región, de toda España y de otros países, a que

investigaran sobre el pasado árabe de la región y sobre otros temas del ámbito árabe e islámico.

Ya en la Universidad de Alicante, obtuvo en 1988 para nuestro grupo de investigación la financiación del Proyecto -de la DGICYT del Ministerio de Educación y Ciencia- "*Corpus historiográfico y crítico-literario de la literatura hispano-árabe*", que agrupó a todos los investigadores y a algunos estudiantes. De este proyecto iban a salir, sobre todo, dos libros suyos de conjunto sobre esta literatura[35], importantes por no haberse escrito una síntesis así, en España, desde hacía más de medio siglo[36]. Dos libros bibliográficos iban a ser también fruto de este proyecto[37].

Más adelante la Profesora Rubiera Mata obtuvo de la Generalitat Valenciana el financiamiento de dos proyectos E.V.A. de investigación sobre arabismos en catalán, que darían lugar a otro libro colectivo[38].

Doña María Jesús no sólo ha fomentado proyectos colectivos de investigación que ella dirigía, sino que ha sabido colaborar en proyectos colectivos dirigidos por otros, desde la Universidad de Alicante. Ella ideó el programa conjunto hispano-norteamericano "*El espacio como expresión de la sociedad del Sharq Al-Ándalus (Levante de la Península Ibérica) en época musulmana y mudéjar*", co-dirigido por Míkel de Epalza y el medievalista Robert Ignatius Burns, de la Universidad de California-Los Ángeles[39]. Y participó, en diversa medida, en las actividades del grupo regional de investigación "Urbanismo musulmán"[40]. Por sus iniciativas en la organización de la investigación

---

[35] *Introducció a la literatura hispano-àrab*, Alicante, 1989, y *Literatura hispano-árabe*, Madrid, 1992.

[36] Ver A. González Palencia, *Historia de la literatura arábigo-española*, Madrid, 1926; 2ª edición, Madrid, 1945, ampliada, pero con metodología muy diferente.

[37] María Jesús Rubiera Mata, *Bibliografía de la literatura hispano-árabe*, Alicante, 1988, y Luis Fernando Bernabé Pons, *Bibliografía de la literatura aljamiado-morisca*, Alicante, 1992.

[38] *Vocabulari aràbigo-islàmic*, en prensa.

[39] Principales resultados, publicados o recensionados en la revista *Sharq Al-Ándalus. Estudios Árabes*.

[40] Ver presentación global en M. de Epalza, "Études d'éléments urbanistiques

colectiva que desembocó en el congreso sobre "*Ibn al-Abbār de Valencia y su tiempo*", en 1989, se le pidió diera la conferencia inaugural[41], como participó también en el proyecto del Instituto de Cooperación con el Mundo Árabe sobre el "Madrid árabe", cuyos resultados no han sido todos publicados[42].

Sobre su aliento a toda iniciativa de investigación pueden atestiguar muchos colegas, especialmente los doctorandos y doctorados de la Universidad de Alicante[43], y hasta algún estudiante, al que ayudó a ganar un premio, contra sus propios intereses[44]. Yo mismo tengo que

---

d'Al-Andalus", *Les Cahiers de Tunisie*, XXXIV/137-138 (1986), pp. 131-138. Principales publicaciones colectivas: *Agua y poblamiento musulmán*, Benissa, 1988; *Baños árabes en el País Valenciano*, Valencia, 1989; *La Ciudad Islámica*, Zaragoza, 1991. En este grupo, su intuición sobre la localización probable de la mezquita de la placa de Guardamar, cerca de una fuente de agua, fue decisiva para las pesquisas que desembocaron, en 1984, en el descubrimiento por Rafael Azuar de las 22 mezquitas o rábitas de Al-Munastir de Xarq-Al-Ándalus, en las dunas de Guardamar del Segura (ver M. de Epalza (coord.), *La Ràpita Islàmica: Història Institucional...*, Sant Carles de la Ràpita, 1993, 1994, y "La espiritualidad militarista del Islam medieval. El ribat, los ribates, las rábitas y los almonastires de Al-Ándalus", *Medievalismo*, Madrid, 3 (1993), pp. 5-18).

[41] Ver volumen M. de Epalza - J. Huguet (coords.), *Ibn Al-Abbar. Polític i escriptor àrab valencià (1199-1260)*, Valencia, 1990, pp. 13-18.

[42] Ver "La toponimia árabe de Madrid", *Madrid del siglo IX al XI*, Madrid, 1990, pp. 165-170, y prólogo a la reedición de J. Oliver Asín, *Historia del nombre "Madrid"*, Madrid, 1991, pp. I-XVI, mientras que su preciosa conferencia inaugural "Mayrīṭ/Magerit/Madrid. Carácter de una ciudad en su contexto árabe-islámico", del Congreso Internacional *La fundación de Madrid y el agua en el urbanismo islámico y mediterráneo*, Madrid, 22-26 de octubre de 1990, no llegó a publicarse, por no publicarse las Actas del Congreso.

[43] Los Dres. Luis Fernando Bernabé Pons (con una tesis sobre *Edición y Estudio del Manuscrito Español del Evangelio de Bernabé, evangelio hispano islámico de autor morisco [siglos XVI-XVII])* y Francisco Franco Sánchez (con una tesis sobre *Los espacios viales y los espacios defensivos de la Mancha oriental en el período islámico*), así como Eva Lapiedra Gutiérrez y Pino Valero Cuadra, que tienen sus tesis muy avanzadas.

[44] Ver al menos tímido agradecimiento en prólogo y bibliografía de Vicent Martines, *Temps de croada, temps creuats. El Xarq Al-Andalus, un espai d'òsmosi*, Onda, 1991, pp. 4, 126-127.

confesar su generosidad científica en hacerme participar en sus investigaciones y publicaciones[45].

No se puede dejar de mencionar dos características más de la actividad de Doña María Jesús en su capacidad de organización de la investigación: el carácter interdisciplinar que sabe dar a sus trabajos y al de sus colaboradores y el carácter internacional de muchas de sus actividades (proyectos ERASMUS para intercambio con profesores y alumnos; intercambios con Argel, Orán, Nápoles, Roma, Venecia, Turín, Montpellier, Toulouse, Bruselas, Bielefeld, Los Ángeles, Lisboa...). Ha sido una proyección internacional selectiva, en función de proyectos y realizaciones concretas, realistas y eficaces.

Actividad en la organización académica del Departamento

María Jesús Rubiera Mata, al llegar a la Universidad de Alicante, asumió las modestas y relativamente sencillas funciones de Jefe de la División de Estudios Árabes e Islámicos, puesto que le correspondía por ser el profesor numerario con más antigüedad. Pero, a los pocos meses, tuvo que participar en la reorganización de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Alicante, para ajustarse al diseño de Departamentos como unidad administrativa de personal, de docencia y de investigación, que había establecido la L.R.U. (Ley de Reforma Universitaria). Esta reorganización afectaba de una manera particular a aquellas "Áreas de conocimiento" cuyo número de profesores no alcanzaba los mínimos exigidos por la ley (9 en etapa provisional, 12 al terminarse el plazo provisional). Casi todas las áreas de conocimiento de nuestra Facultad no alcanzaban ese número y tuvieron que formar Departamentos entre varias áreas afines, con negociaciones a veces

---

[45] En especial el novedoso estudio "La sofra (*sujra*) en el Sharq Al-Ándalus antes de la conquista catalano-aragonesa",*Sharq Al-Ándalus...*, 3 (1986), pp. 33-37 (cuyo texto fue traducido al francés -mencionando evidentemente la fuente- por P. Guichard, *L'Espagne et la Sicile musulmanes aux XIe et XIIe siècles*, Lyon, 1990, pp. 179-180); "Los cristianos toledanos bajo dominación musulmana", *Simposio Toledo Hispano-Árabe*, Toledo, 1986, pp. 129-133; *Los nombres árabes de Benidorm y su comarca*, Alicante, 1985; *Xàtiva musulmana (segles VIII-XIII)*, Xàtiva, 1987.

complejas. La Dra. Rubiera llevó a cabo esas tractaciones, que terminaron con la formación de un Departamento de tres áreas afines (Estudios Árabes e Islámicos, Filología Catalana y Filología Francesa). Le tocó de nuevo a la Dra. Rubiera ser Directora provisional, por antigüedad como numerario, y luego por elección.

Fueron, por tanto, cinco años de duro trabajo, para unificar a las tres áreas, primero en un mismo piso del edificio de Filología, luego en un mismo reglamento que mantuviera la autonomía de las áreas y la colaboración común (elaborado conjuntamente con el Dr. Rafael Alemany) y finalmente en un ambiente de colaboración científica y de compañeros, a múltiples niveles. María Jesús Rubiera Mata, con fe en la institución universitaria y con inteligente imaginación, dedicó también parte de su actividad universitaria de esos cinco años a representar al Departamento y a sus intereses en todas las instancias de la Universidad de Alicante y a niveles locales, nacionales e internacionales, con la dificultad de iniciar un nuevo modelo departamental de Universidad. Hasta tuvo que superar, a veces, la rechifla de algunos, por la heterogeneidad aparente de las áreas de árabe, catalán y francés (aun en la prensa, a la que hubo que explicar públicamente su error, mostrando las afinidades científicas de estas áreas filológicas, expresión de importantes civilizaciones y culturas). Pero hubo gente, de dentro y de fuera del Departamento, que supieron apreciar ese esfuerzo, impuesto por la L.R.U., de un proyecto común, como la escritora catalana Maria Aurèlia Capmany, que dedicó unas líneas de inteligente reflexión al título de nuestro Departamento, que le encantaba: "*Només que el títol d'aquest departament t'invita a la meditació sobre les relacions entre cultures i llengües...A part de l'encant de la Universitat alacantina no em puc estar de fantasiejar sobre el tema d'un departament que inclou àrab, català i francès, una KOINÉ mediterrània*"[46].

El Departamento que ella fundó, en 1985, sigue adelante: los profesores de Filología Catalana lograron el número suficiente para formar un Departamento propio, de área homogénea. Las otras dos áreas han ido creciendo, pero no podrán alcanzar fácilmente esa meta, por lo que se han adaptado a esa situación de pluralismo y van a

[46] Diario *Avui*, Barcelona, 7 de mayo de 1989.

dinamizar esa experiencia universitaria. Se están preparando a ser un Departamento de "Filologías integradas", en las que vayan encontrando su sitio adecuado nuevas áreas de conocimiento de Filología (próximamente alemana y eslava, más adelante italiana, hebrea...), a las que esperamos ofrecer la experiencia de una buena convivencia universitaria y de un apoyo mutuo entre áreas diversas de pocos profesores, dentro del respeto a la tradición científica de cada Filología. Como lo iniciamos, hace casi diez años, bajo la administración de la fundadora del Departamento, la Dra. María Jesús Rubiera Mata.

Proyección internacional y nacional

No es fácil de evaluar la proyección nacional e internacional de una personalidad cultural o de un profesor de Universidad. Se trata, además, de una proyección variada, con el condicionante añadido de que está en plena actividad, con previsible ampliación de su magisterio universitario, por su actividad directa, por sus publicaciones y por sus ideas. Por todo ello, podría obviarse este apartado, sobre la actividad de Doña María Jesús, en la Universidad de Alicante.

Pero es verdad que ese prestigio no es sólo personal, objeto de modestia, para la catedrático de Estudios Árabes e Islámicos. Forma parte del prestigio de Universidad de Alicante y de su equipo de profesores, especialmente de sus compañeros arabistas. Por eso se mencionarán a continuación algunos hechos -sólo algunos- que muestran ese reconocimiento internacional y nacional.

Se puede mencionar, entre los que a ella más le satisfacieron, el haber representado al Departamento de la Universidad de Alicante en la solemne clausura del Programa "Al-Ándalus-92", en noviembre de 1992, en las majestuosas ruinas de Medina Azahara, el palacio de los califas de Córdoba, con los Reyes de España y un selecto plantel de universitarios árabes y españoles. Podría hablarse del homenaje que le hicieron las Universidades de El Cairo, por sus investigaciones sobre Granada y sobre la Literatura andalusí. O las actividades internacionales a la que es invitada, cursos y conferencias, siempre a título personal, por aprecio y estima a su personalidad intelectual. O muchas otras manifestaciones de su prestigio científico y literario, en el ámbito universitario, cultural y especialmente literario. O la traducción de

trabajos suyos a otras lenguas (italiano, portugués, francés, alemán...). Todo ello, en favor de la irradiación de nuestros estudios en la Universidad de Alicante.

* * *

Con este volumen de *Homenaje* a Doña María Jesús Rubiera Mata, un buen grupo de colegas y amigos universitarios querríamos, no sólo reconocer sus notables méritos pasados y especialmente su acción universitaria en Alicante, sino ofrecerle también nuevos ánimos en su futura actividad universitaria, también desde la Universidad de Alicante.

MARÍA JESÚS RUBIERA Y SUS ESTUDIOS SOBRE LITERATURA ÁRABE

Pedro MARTÍNEZ MONTÁVEZ
Universidad Autónoma de Madrid

Cuando el estudio y el análisis de la obra del arabismo español plenamente contemporáneo se hagan como se debe: es decir, con condición sosegada, extensa, documentada y reflexiva, y no de manera arrebatada, reductora, sectorista y visceral -como, a mi parecer, suele ocurrir- quedarán entonces pertinentemente establecidos no sólo los rasgos fundamentales de carácter individual sino también los generacionales y de grupo. Se trata de una tarea que, como tantas otras, requiere ante todo una perspectiva histórica más alejada y una visión mental más correcta: es decir, tiempo y objetividad. No resultan, por consiguiente, dos imposibles, aunque tampoco constituyan una empresa fácil. Conviene que empecemos a pensar en todo esto. Se verá entonces también en qué grado y medida la obra de ese arabismo forma parte -o no- de la cultura española también plenamente contemporánea, refleja y se hace eco -o no, vuelvo a repetir- de su específico proceso de conformación y manifestación. La cuestión, en consecuencia, no tiene nada de baladí, y sí constituye un desafío intelectual, un acicate, de primer rango.

Digo todo esto, de entrada, con un propósito recto, claro e independiente. La lectura de la producción escrita de la profesora María Jesús Rubiera Mata, y en concreto los estudios que ha dedicado hasta ahora a la literatura árabe, nos permite ante todo, obviamente, conocer, caracterizar y distinguir su obra personal[1], pero refleja también

[1] Como se comprenderá, no me propongo en esta breve contribución hacer

seguramente -y en algunos aspectos, quizá, de forma ejemplar o especialmente traslúcida- los que son rasgos ampliamente comunes a los arabistas de su generación: la "generación de los sesentas", posiblemente; características al menos parcialmente compartidas. Voy a mencionar, estrictamente, tres, que considero particularmente importantes y significativas: el propósito consciente de renovación de una tradición, una mayor exigencia metodológica docente, y una aptitud menos rígida ante la posible presencia y actuación de elementos de empatía, que pueden contribuir a superar un cientificismo exagerado y bastante anacrónico. Se trata de rasgos y características presentes y actuantes también seguramente en la generación anterior, la de los "cincuentas" -es decir, la mía[2]- pero que en ésta siguen un comportamiento individual preferentemente, y que se hace algo más colectivo en aquélla. Suscito aquí simplemente la cuestión.

* * *

El simple repaso de la bibliografía general de la profesora Rubiera Mata certifica que la literatura árabe medieval constituye desde el principio una de las dedicaciones más importantes, enjundiosas y permanentes, en su tarea investigadora, traductora, y de acertada difusión cultural y de divulgación pública. Aprovecho para decir que a mí no me parece desplazado ni erróneo calificar también a esa literatura de clásica, puesto que no es el dato estrictamente cronológico el único que la caracteriza y acuña, genéricamente, y la flexibilidad semántica del término "clásico" lo permite de sobra.

Conviene recordar y tener presente desde un principio que, dentro del extensísimo y polifacético terreno de la literatura árabe medieval -en

---

una presentación descriptiva y temática, con reiteración enumerativa de títulos, de la obra de la profesora Rubiera Mata. Basta leer su abundante bibliografía, que se incluye en este volumen, para documentarse al respecto. Advierto asimismo que mi aproximación al tema es eminentemente global, al incluirse otras varias, también sobre literatura árabe, de contenido más monográfico y particular.

[2] Hablo de generaciones como debe hablarse: con flexibilidad. Las denominaciones que empleo hacen referencia, naturalmente, a los años de formación universitaria y de iniciación en la investigación.

última instancia inabarcable en su totalidad- el objeto casi exclusivo de atención e investigación *directas* del arabismo español universitario ha sido la literatura andalusí o hispanoárabe[3]. Como todas las opciones -y de ello no quedan excluidas, obviamente, la científica- esto implica sus pros y sus contras, sus ventajas y sus inconvenientes. Está absolutamente justificado a mi entender, no obstante, que tal preferencia se produzca, por la simple e imponente razón de que constituye una parte singular y enjundiosa de nuestra propia cultura nacional, en su globalidad y en sus correspondientes modalidades o variantes. Resulta, pues, un signo de lógica y de coherencia y no tiene nada de irregular o sorprendente. Distinto es, naturalmente, que trate de mantenerse en términos de absolutismo y de exclusión de otras opciones lícitas y caracterizadas, lo que resulta totalmente reprochable y rechazable por lo que tiene, ante todo, de anticientífico. El riesgo y el error, graves, no radican en el reduccionismo temático, sino en el reduccionismo intelectual y conceptual. Voy a adelantar otro rasgo caracterizador de la obra de la profesora Rubiera Mata: está centrada consciente y claramente en el estudio de la literatura hispanoárabe, pero también está exenta de las torpes e injustificadas asechanzas de cualquier tipo de reduccionismo.

De la misma manera que se ha venido dando desde antiguo una preferencia de objeto, se ha venido dando también una preferencia de método. El estudio universitario de la literatura ha estado tradicional y abusivamente inscrito en el área de la filología, y se ha hecho muy mayoritariamente a partir de planteamientos, objetivos y gustos filológicos. Dejando ahora al margen otras pertinentes valoraciones y caracterizaciones, lo que resulta indudable es que la filología es una disciplina de naturaleza histórica también, y el elemento histórico ha de

---

[3] Me atraen poco, personalmente, las polémicas estrictamente nominalistas, que desvían con frecuencia la atención de cuestiones más profundas y entitivas, y resultan habitualmente insidiosas y tremendamente aburridas. En todo caso, andalusí o hispanoárabe me parecen las denominaciones más apropiadas para referirse a la literatura que se escribió en al-Andalus, aunque yo, personalmente, prefiera la primera de ellas, por ser más directa y sintética. Otras, aunque sean sugerentes y eufónicas, conviene "aparcarlas", por inexactas, al menos parcialmente. Creo que se entiende perfectamente lo que quiero decir con "directas", que subrayo por ello.

constituir, por consiguiente, uno de los componentes básicos, de las claves indispensables, en el estudio de la literatura hecho desde tales presupuestos. El método filologista ha sido especialmente -y abusivamente- aplicado al estudio de las tenidas por literaturas históricas y hasta por "literaturas muertas", expresión que, entre otras cosas, atenta contra la propia naturaleza y esencia de la literatura. Con suma frecuencia, la metodología filologista -de inevitable condición histórica implicada, repito- ha presentado finalmente los materiales literarios como en situación de *pro indiviso*, en forma bastante opaca y plana; por consiguiente, posiblemente aliteraria. La profesora Rubiera Mata, que recibe su formación esencial dentro de ese marco de estudio, pero en su modalidad específica de aplicación que hace el arabismo español universitario, que no coincide plena ni totalmente con tales presupuestos generales aludidos -lo que constituye ya de por sí un dato significativo y esclarecedor- ve con lucidez, a mi juicio, las ventajas y los inconvenientes, las virtudes y los vicios, de esa metodología predominante, y con rigor y decisión se propone superarlos y depurarlos[4]. Rubiera ve con acierto que el método filológico-histórico es en raíz, y no en sus abundantes derivaciones cortas y desvirtuadas, una propuesta abierta y de propósito global, como consecuencia coherente, en buena parte, de su parcial ambigüedad y ajetreada trayectoria. Y, en consecuencia, busca y pone en práctica, cada vez con mayor y más evidente resolución, su manera personal y selectiva de aproximarse al texto literario y aproximarlo[5].

---

[4] Por ejemplo: creo que queda muy claro que la incomparable aportación de García Gómez, patriarca indiscutible de estos estudios por varios motivos, desborda una estricta metodología filológica y es reflejo de una personalidad indiscutible, estructuralmente literaria, además, seguramente. Algo parecido -aunque en menor escala, atendiendo sobre todo a la gran diferencia cuantitativa existente entre las dos- cabría decir de la de Elías Terés, el "maestro de huella luminosa".

[5] Me parece que prueba bastante clara de lo que vengo diciendo, aunque no suficientemente explícita, por supuesto, es el prólogo que escribió don Emilio García Gómez a uno de los más importantes libros de la profesora Rubiera: *Ibn al-Ŷayyāb, el otro poeta de la Alhambra* (Granada, 1982), al elogiar dos aspectos de su obra: "el del estudio de la poesía arabigoandaluza y el de hacer taladros cada vez más útiles y nuevos en el campo de la historia nazarí" (p. 7).

La poesía ha constituido seguramente el objeto principal de atención en la obra de Rubiera Mata: la poesía árabe medieval, se entiende, y muy particularmente la poesía andalusí. Esta preferencia no tiene nada de extraño ni incoherente, es perfectamente explicable desde varios puntos, y responde ejemplarmente a ese común denominador e hilo conductor de su obra que se propone consciente y lúcidamente la renovación de una tradición. Sólo una visión raquítica y enormemente sesgada de la literatura árabe puede hacer pensar que la literatura árabe medieval es, estricta o eminentemente, una "literatura poética", olvidando o minimizando la difusión y el valor, sobresalientes también en muchísimas ocasiones, de la prosa, con formas, estilos, géneros y modos no menos originales, auténticos y representativos. Pero sí es cierto que la poesía ha gozado de un aprecio y devoción especiales, de una especie de idolatría, originada en parte, seguramente, en la naturaleza misma de la lengua árabe -metafórica como pocas, desde su propia materia fónica y estructura morfosemántica- y en la propia creencia de sus hablantes, que consideran tópica e impertubablemente a la poesía como su virtud (*faḍīla*) nacional o colectiva[6]. Añádase a todo ello, asimismo, el interés también absolutamente preferencial que los grandes maestros del arabismo español, del "andalusismo", han tenido por el estudio y el conocimiento de la producción poética hispanoárabe, y parecerá explicable y congruente, como decía, la postura de nuestra colega.

Este rasgo de continuidad no tiene nada que ver, sin embargo, con el continuismo. Los caminos y medios de ampliación y renovación, por el contrario, van a ser variados y de diverso rango en la obra de Rubiera Mata. Los más fácilmente observables y en definitiva los de menos importancia son los estrictamente cronológicos: ejemplo adecuado de ellos es la notable atención que la investigadora prestará a la poesía de época nazarí, dentro del panorama de "taladros" cada vez

---

[6] En este sentido, las conocidas y antiguas definiciones de preclaros autores medievales, como Ibn Qutayba o al-Ŷāḥiẓ, encuentran su correspondiente y actualizado parangón en plena época contemporánea, en otros como Nizār Qabbānī, 'Abd al-Wahhāb al-Bayātī o Adonis. Recientemente me ha interesado ponerlo brevemente de manifiesto en el prólogo que he escrito a la antología *Tiempo de poesía árabe*, nº 33-34 de la revista *Arrecife*, Murcia, 1994.

más útiles y nuevos a los que se refiere García Gómez, supongo que omitiendo la connotación ruidosa y dolorosa del término. Se ensayan y practican otros de mejor alcurnia y mayor alcance, practicando una valoración propiamente estética o cultural de la manifestación literaria. La autora sigue con frecuencia y habilidad, en este ejercicio, la aplicación de una técnica asociativa, no absolutamente original, desde luego, pero sí escasamente practicada entre arabistas. Por lo que tiene de significativo, y asimismo de temprano en su obra, traigo a colación un fragmento del párrafo final de su escrito sobre la poesía cinegética árabe: "Hemos intentado en estas páginas dar una visión general de lo que constituye el género *Ṭarad*. Sólo nos falta encuadrarlo en las categorías estéticas que nos son al uso para comprender este género, ajeno a nuestra preceptiva. En realidad, el único paralelo que podemos encontrar en nuestra cultura, es la pintura. Recordemos la riqueza y minuciosidad de las escenas cinegéticas que en todos los tiempos ha plasmado la pintura, incluso el arte rupestre. Apuntamos la teoría de que casi toda la temática creada por los *muḥdaṯūn*, encuentra su paralelismo en la pintura occidental"[7].

La búsqueda plausible de unos fundamentos y recursos estéticos genuinos de la literatura árabe constituye, sin duda, una constante vertebradora de la obra de la profesora Rubiera Mata, y es posible que esté convirtiéndose, finalmente, en una auténtica obsesión. Ese creciente interés por percibir y definir los principios estéticos, aparte de poner de manifiesto la primacía de lo sensorial y un pensamiento de raíz claramente idealista, resulta particularmente comprensible y justificado cuando voluntariamente se pretende estudiar una literatura que, como la árabe, ha sido frecuentemente considerada, por los arabistas occidentales, como material esencialmente documental o técnico, de apoyo histórico interpretativo; no como realización en sí, sino para algo; como texto útil, en definitiva, más que como texto gozoso. La profesora Rubiera Mata, en consecuencia, restituye a la manifestación literaria lo que en puridad es y le pertenece; plantea problemas que son más "de literatura" que de simple "escritura", y sitúa por consiguiente

[7] Artículo incluido en el volumen de homenaje a F. M. Pareja, *Orientalia Hispanica*, edición a cargo de J. M. Barral, Leiden, I, 1974, pp. 566-573.

a la manifestación literaria en una categoría superior y general: no ya la del hecho literario estrictamente, sino la del hecho creativo. Tampoco faltaban actitudes de esta condición en el arabismo europeo tradicional y no sólo en el español -el recuerdo a este respecto del italiano Francesco Gabrieli parece particularmente pertinente y justo- pero la investigadora se acredita desde luego como uno de sus puntales nuevos más sólidos y eficaces. Basta comparar el volumen de *Literatura hispanoárabe* (Madrid, 1992) de Rubiera Mata -su obra más importante y granada en el terreno de estudio que aquí nos ocupa- con los conocidos manuales de Ángel González Palencia y Juan Vernet[8], para comprobar fehacientemente el largo camino recorrido y las profundas diferencias existentes entre dos maneras de entender, sentir y estudiar la literatura; también, de darla a conocer. Y esas netas y profundas diferencias no se explican tan sólo como consecuencia del avance investigador: aplicar solamente este argumento sería desnaturalizar la cuestión objeto de debate y transgredir los términos objetivos de éste.

Es natural que una concepción de esta naturaleza se complazca en destacar la presencia y actuación en el texto literario de otros ingredientes o elementos que pueden asumir con facilidad una función eminentemente estética, sensorial. Tal es el caso, por ejemplo, de la vista, la voz, el oído y el color. Nuestra autora persigue su mención y su rastro en la literatura árabe -no sólo en la poesía, sino también en la prosa, aunque en la primera se produzcan seguramente de modo más descollante y con mayor brillo- con tino y satisfacción. Lo visual, por consiguiente, lo oral, lo auditivo, lo cromático, se van constituyendo como una trama o galaxia estética dotada de una doble realidad y dimensión trenzada: la material y la simbólica. Nos parece congruente, en consecuencia, que algunas de las páginas más logradas en la ya abundante obra de la autora, como resultado feliz y correcto de estos principios, se encuentren en su espléndido ensayo sobre la arquitectura en la literatura árabe. Como muy bien se observa en la traducción italiana de este libro, es producto de "l'univocita della sua ottica

[8] Respectivamente, *Historia de la literatura arábigo-española*, 2ª ed., Barcelona, 1945, y *Literatura árabe*, Barcelona, 1966.

letteraria, che peraltro appare giustificata"[9]. La visión de la profesora Rubiera es claramente integradora de los muy variados elementos -cada uno, gozando y ejerciendo su entidad particular- que posiblemente aparecen dispersos formal o estratégicamente, pero no en la trama subyacente estructural.

El estilo expositivo de la autora merece también algún comentario, pues aparece y se concreta, a mi juicio, como aplicación y resultado armónico de estos principios. En el párrafo que seguidamente transcribo se refleja con ejemplar nitidez, seguramente, y también las dotes que posee sin duda la investigadora para expresarse de manera próxima a la narrativa cinematográfica: "Fuera de los ambientes públicos y lúdicos, donde la literatura árabe rinde tributo al mundo mediterráneo al que pertenece, donde la palabra, hecha voz, es la reina, los literatos árabes escribieron sus libros o sus poemas rodeados de papeles, libros, apuntes, fichas, que leían a la luz de hachones, de candiles de aceite, de candelabros de oro, según su clase social. Durante muchas horas, días, años, escribieron con sus afilados cálamos en páginas blancas, en las que la escritura árabe se dibujaba con tinta negra o roja. La indolencia y la sensualidad desenfrenada oriental sólo forman parte de nuestra propia imaginación. La literatura árabe medieval es obra de "clérigos", en el sentido medieval de letrados, sin notas de orden sacerdotal"[10].

No es encargo ni propósito de estas páginas estudiar el concepto de al-Andalus que tiene la profesora Rubiera Mata, ya que correspondería más bien a las exposiciones de carácter netamente histórico. No obstante, parece oportuno hacer alguna breve referencia al respecto, entre otras razones, porque el análisis que ella efectúa de los materiales literarios lo propicia y hasta, seguramente, exige. Diré así, en resumen, que nuestra autora lo ve como sujeto extraordinariamente dinámico y participativo, situado con naturalidad y por derecho propio en el ámbito de interacciones inherente a la relación entre el mundo oriental y el occidental, por emplear una terminología ya acuñada y en parte

---

[9] María Jesús Rubiera y Mata, *L'immaginario e l'architettura nella letteratura araba medievale*, a cura di Ennio Concina, Genova, 1990, p. IX.

[10] *Literatura hispanoárabe*, Madrid, 1992, pp. 46-47.

convencional; es decir, como ente natural y plenamente mediterráneo. Reflexionando un poco habría que admitir que la idea es obvia y tiene en definitiva poco de sorprendente. Pero no deja de resultar también original y necesario el traerla nuevamente a colación y memoria, cuando una y otra vez se repite torpemente tanta opinión contraria o, sencillamente, se omite esa transparente realidad, indiscutible.

La buena formación de la investigadora en temática medieval genérica, es decir, no circunscrita solamente al mundo árabe islámico, aunque éste constituya su objeto principal de reflexión y tarea académicas y profesionales, la ayuda eficazmente en tal empeño. El variado material literario que conoce le permite establecer indagaciones y análisis que, a mi entender, superan con creces los consabidos y tradicionales planteamientos en términos de influencias -ya bastante desfasados y cortos, sinceramente- y plantear el debate, adelantar hipótesis y sugerencias, propuestas de explicación, vinculadas al menos parcialmente al bastante más fecundo y actual concepto de interculturalidad. Esto es algo particularmente presente en los estudios dedicados a las formas de poesía tradicional y poesía estrófica -jarchas, zéjeles, moaxajas- y su coexistencia con formas "occidentales" análogas y familiares. La buena documentación de primera mano, la capacidad asociativa -insisto en ello- de la investigadora, su esponjosa sensibilidad, le permiten ir perfilando un fascinante universo lírico trabado y en movimiento. Es de esperar que, siguiendo por ese camino, sus aportaciones futuras resulten aún más interesantes e innovadoras. La profesora Rubiera Mata posee lo fundamental para conseguirlo, aparte su sólida preparación científica puesta de manifiesto suficientemente: decisión, intuición y prudencia.

Por las mismas razones mencionadas inmediatamente antes, desistimos también de tratar algunos aspectos de la obra de nuestra apreciada colega que abordan contenidos ideológicos o, al menos, los suscitan o insinúan. Aunque la cuestión es atrayente como pocas y particularmente apasionante; hasta de conveniente planteamiento en el momento y lugar oportunos. Me limitaré también, por consiguiente, a hacer alguna rápida alusión al respecto. Tienen ahí cabida, por ejemplo, las numerosas observaciones, hipótesis, ideas y juicios que proporciona sobre la posible identidad cultural andalusí, lo que puede constituir uno de tantos alicientes parciales para la reconsideración de una cuestión

subyacente y especialmente espinosa, quebradiza y pluriideologizada: el hipotético nacionalismo andalusí. En este vasto e intrincado terreno, las incitaciones resultan en realidad múltiples y arrebatadoras, repito, darían lugar a un encendido debate seguramente, que no tendría por qué dejar de ser esclarecedor. Traigamos a colación un simple ejemplo. Refiriéndose al colapso del califato omeya de Córdoba y el tránsito a los Taifas, la autora afirma: "Se produce, por tanto, la descentralización económica y cultural de al-Andalus, lo que, a la larga, será beneficioso, porque multiplicará las posibilidades de acceso a la riqueza, al poder y la cultura de todos los andalusíes"[11]. La observación es penetrante, y ampliamente certera, seguramente. Pero cabría también preguntarse, y parece muy difícil sustraerse a hacer la pregunta: ¿podría afirmarse lo mismo desde un punto de vista político?, ¿tuvo también la descentralización efectos tan positivos y generales en esa otra parcela sustantiva de la existencia andalusí?.

* * *

Quiero concluir con una afirmación que puede parecer un tanto marginal y secundaria, pero que se refiere a un aspecto de excepcional importancia en realidad, y con dos observaciones derivadas de mi experiencia e inquietud personales. La afirmación es ésta: la profesora Rubiera Mata es una inteligente engarzadora de textos y una excelente traductora. Para alguien que se propone aproximar y difundir la literatura, acicatar hacia ella, hacerla quizá prenda de encariñamiento, se trata de una condición sumamente positiva y absolutamente necesaria, más aún en el caso de un arabista. Estas cualidades están presentes en toda la obra de María Jesús Rubiera, se muestran ya en sus trabajos iniciales, pero seguramente alcanzan mayor peso y entidad en aquellos que la autora ha emprendido -al menos yo creo apreciarlo así- con un cariño muy especial y sintiendo tal vez una especie de compromiso: caso de la antología del rey poeta de Sevilla o la dedicada a la lírica

[11] *Literatura hispanoárabe*, p. 21. La misma idea se expresa también en su *Introducció a la literatura hispano-àrab* (Alicante, 1989), pp. 33-34, aunque con algún interesante pequeño matiz añadido.

femenina andalusí[12]. Ambos volúmenes cuentan además con sendos estudios introductorios que son acabado ejemplo de conocimiento a fondo y entrañable del tema, de ductilidad interpretativa.

Mi primera observación reitera una inquietud que vengo sintiendo y expresando desde hace ya algún tiempo. Insistiendo al máximo en la evidente "riqueza sensorial" de la literatura árabe -y en especial de la poesía- puede afianzarse también el viejo y erróneo estereotipo arabista de la extremada "pobreza intelectual" de la misma. Es cierto que los escritos de la profesora Rubiera Mata nada tienen que ver con este despropósito, pero quizá, torpe o indocumentadamente leídos, podrían equivocadamente servir de estímulo para seguir manteniendo interpretaciones tan desplazadas. La segunda reitera asimismo una aspiración y una necesidad, cada vez más evidente y urgente: la incorporación ponderada y consciente de la producción crítica literaria árabe contemporánea a nuestro caudal de conocimientos, junto a los arsenales bibliográficos ya conocidos y utilizados: los resultados serían muy positivos[13].

Me falta añadir algo para concluir esta apresurada aproximación a una parte especialmente sustanciosa, innovadora y original de la obra escrita de la profesora María Jesús Rubiera Mata: se nota que, cuando escribe, piensa también en el lector. No se trata de ningún mérito menor, precisamente.

---

[12] *Al-Mu'tamid ibn 'Abbād. Poesías* (Madrid, 1987) y *Poesía femenina hispanoárabe* (Madrid, 1990).

[13] Mencionaré simplemente algunos nombres de autores representativos dentro del variadísimo panorama de la crítica literaria académica árabe contemporánea, de distintas formaciones, tendencias y períodos, y renunciando a referirme a otros más conocidos y aceptados en los círculos arabistas. Por ejemplo: ᶜAbd al-Karīm al-Yāfī, Šawqī Ḍayf, Adonis, Kamāl Abū-Dīb... Una sola cita concreta referente a la literatura andalusí: el importante libro de Sulaymān al-ᶜAṭṭār, *al-Jayāl wa-l-šiᶜr fī-taṣawwuf al-Andalus* ("Imaginación y poesía en la mística de al-Andalus"), El Cairo, 1981. Unas relaciones bibliográficas medianamente completas serían impropias de esta contribución.

JARDINS ET PALAIS DANS LE CORAN ET *LES MILLE ET UNE NUITS.*

Edgard WEBER
Université Toulouse-Le Mirail

Je voudrais exprimer, à travers ces quelques pages, toute mon amitié à María Jesús Rubiera Mata, qui, entre ses premiers écrits de 1966 aux plus récents de 1993, a publié pas moins de cent douze articles et plusieurs livres d'une très haute qualité scientifique. De la littérature arabe en général, en passant par l'histoire de Grenade et d'Al-Andalus, l'étude des toponymes hispano-arabes, l'architecture arabe..., María Jesús nous conduit jusqu'aux *Mille et Une Nuits* dont elle a si intelligemment éclairé maints aspects. Moi-même amateur des contes arabes, j'ai suivi avec un plaisir immense cette approche savante et fine de certaines Nuits. Grande connaisseuse des *Mille et Une Nuits*[1], elle l'est aussi, entre autres, de l'architecture arabo-musulmane[2]. C'est

---

[1] Les travaux se rapportant à la littérature et aux contes: "La mesa de Salomón", in *Awraq*, 3 (1980), pp. 55-64, et "Le module de la Cité Pétrifiée et sa présence dans la littérature hispanique", *Les Mille et Une Nuits. Contes sans frontière*, Toulouse, AMAM, 1994, pp. 221-227.

"Antigua literatura árabe", in *Historia Universal de la literatura*, Orbis, 48, Barcelona, 1983, 17 p.

[2] Les études propres à l'architecture arabo-musulmane: *La arquitectura en la literatura árabe. Datos para una estética del placer*, Editora Nacional, Madrid, 1981, 181 p. Segunda edición aumentada, Madrid, ed. Hiperión, 1988, 196 p.

"La descripción poética de los palacios árabes: datos para la definición del género «qusūriyyāt»", in *Actas del IV Coloquio Hispano-Tunecino*, Palma de Mallorca, 1979, Instituto Hispano-Árabe de Cultura, Madrid, 1983, pp. 213-215.

"La función estética del agua en la civilización arabigoislámica". *Agua y poblamiento musulmán/Aigua i poblament musulmà*, Ajuntament de Benissa,

donc vers ces deux spécialités que ces quelques pages seront adressées. En tous cas, je lui dois d'avoir découvert le rapport entre *les Nuits* et l'architecture arabo-musulmane.

En effet, dans un grand nombre de contes, il est question de jardins dans lesquels se dresse généralement un merveilleux palais; il y est aussi question de villes dont le conteur décrit avec finesse l'architecture. Je croyais d'abord que ces descriptions des jardins et des palais, voire des personnages qui y habitaient, n'étaient qu'une pure convention qui n'ajoutait rien d'important à l'histoire qui se déroulait sur les lèvres du conteur et dont les auditeurs se délectaient avec joie. Mais une lecture plus attentive, plus minutieuse, telle que María Jesús nous en donne toujours un éloquent exemple, m'a permis de replacer ces descriptions dans une stratégie "contique" beaucoup plus importante, une stratégie qui consiste à mobiliser l'attention de l'auditoire, en évoquant cela même qui constitue la fine fleur de l'imaginaire arabo-musulman: le paradis céleste. Quel rôle joue dès lors la description des jardins et des palais dans *Les Mille et Une Nuits*, sinon celui de porter l'auditeur, à travers cette description même, jusqu'au seuil de ce qui fera plus tard son bonheur absolu et dont il entrevoie, hic et nunc, les premiers frémissements, à travers une histoire qui parle plus profondément à son inconscient qu'à la raison?.

Le thème du jardin, dans *Les Mille et Une Nuits* prend donc une dimension et une importance toute particulière si l'on songe que dans l'imaginaire arabo-musulman, sa mention, à plus forte raison sa description luxurieuse et luxuriante, ne peut que renvoyer l'auditeur à la mention du jardin céleste si abondamment rappelé dans le Coran comme récompense de ceux qui font le bien sur terre. Tout se passe comme si, à travers une histoire plaisante, mise fictivement dans la bouche d'une femme, le conteur brodait sur un thème bien connu. Quelques mots, quelques expressions, quelques allusions suffisent pour passer des plaisirs terrestres des *Mille et Une Nuits* aux plaisirs célestes évoqués par le Coran. Faut-il aller jusqu'à dire que certains passages des *Mille et Une Nuits* sont en quelque sorte un commentaire libre de

---

Benissa, 1988, pp. 11-12. *L'immaginario e l'architettura nella letteratura araba medievale*, traduction de *La arquitectura en la literatura árabe*, edition y prologue de Ennio Concina, Génova, ed. Marietti, 1990, 163 pp.

certains versets du Coran, à la manière d'un lointain[3] *midraš agada*[4] que les rabbins manipulaient avec art pour expliquer certains livres du Pentateuque? Cette manière d'actualiser la Bible, dans la tradition juive, pouvait donner lieu à des commentaires édifiants mais aussi, et bien souvent, amusants. Le but pédagogique de la *agada* est en effet de divertir tout en instruisant le fidèle. Parfois considéré comme pure "légende", en raison de la liberté qu'il prend par rapport au texte qu'il est sensé expliquer, le *midraš* reste néanmoins "legenda" au sens latin, à savoir une lecture et une leçon. Certes, il ne faudrait pas prendre *les Nuits* comme un *midraš agada* du Coran. Mais voyons seulement que lorsqu'il s'agit de bonheur absolu, *les Nuits* rejoignent curieusement les promesses du Coran.

Dans le monde arabo-musulman, comme dans certaines civilisations antérieures[5], le jardin est un espace mythique et réel à la fois où

---

[3] En effet, le conteur des *Mille el Une Nuits* ignore sans doute la véritable pratique midrashique. Néanmoins, utilise-t-il des traditions qui remontent à l'élaboration du ḥadīṯ et de la sīra, aux influences des *isrā'iliyyāt*, enfin aux commentaires coraniques marqués par la littérature rabbinique comme dans la géniale et immense compilation du tafsīr de Ṭabarī (m. 923) dont s'inspireront tant d'auteurs postérieurs. Dans tous ces apports, le souvenir du *midrāš* ne doit pas être écarté trop rapidement. Cf. par exemple les traditions auxquelles se rapporte al-Muḥāsibī (m. 857) pour décrire le bonheur des bienheureux au Paradis, dans son *Kitāb al-tawahhum*, éd. Arberry, Le Caire, 1937, traduction par A. Roman, Klincksieck, 1978.

[4] On peut considérer la agada comme un enjolivement du Texte sacré. Le *midraš* est un procédé exégétique pratiqué par les rabbins sur la Thora qui consiste plus en une paraphrase libre qu'une étude "scientifique" au sens moderne. L'importance de la littérature midrašique à l'époque tanaïtique (Ier et IIème siècle ap. J.C.) est très grande. Les textes chrétiens primitifs en sont indubitablement marqués. N'oublions jamais que les premiers "chrétiens" ne sont que des Juifs "dissidents" par rapport au judaïsme officiel. La littérature midrašique continue les siècles suivants jusqu'à l'apparition de l'islam (VIIème siècle ap. J.C), voire même au-delà. Or parmi les premiers musulmans, il y aura encore des Juifs (marqués par cette lecture possible des Textes sacrés) et des chrétiens... Pour avoir une idée de cette littérature: Taradach, Madeleine, *Le Midrash, introduction à la littérature midrashique*, Labor et Fides, 1991 (avec une abondante bibliographie).

[5] Déjà dans l'épopée de Gilgamesh (2700 av. J.C.) à Sumer, il est question d'un arbre au tronc en or, décoré de pierres précieuses: émeraudes et joyaux

l'homme vient goûter le bonheur. C'est pour cette raison qu'il a toujours eu une importance capitale autant dans la littérature édifiante que dans ses nombreuses variations architecturales, que ce soient les premiers vestiges à Bagdad et Sāmarrā ou les magnifiques *bagh* (jardins-palais) de Samarkand[6], en passant par les agdal des villes impériales[7] du Maroc, l'Alhambra de Grenade, les jardins safavides[8] de l'Iran ou même plus loin encore les jardins moghols[9] de l'Inde et du Cachemir. Sans doute, dès la plus haute antiquité, en a-t-il été ainsi avec les jardins suspendus de Babylone, avec ceux que la reine Hatshepsout (1520-1484 av. J.C.) ou Ramsès III (1198-1166 av. J.C.) dédiaient à Amon et ceux que le jeune Cyrus (424-401 av. J.C.), après Darius le Grand, élevait au rang d'un véritable art aux dires de Xénophon (430-355 av. J.C). Mais il faudra sans doute attendre les Sassanides[10], grands amateurs de jardin, pour que l'image de celui-ci

---

rares. Derrière cet arbre se trouve la source sacrée... Première attestation du mythe du Paradis qui connaîtra un si grand développement dans la tradition monothéiste, dans le judaïsme el l'islam surtout. Le plus surprenant est que cette représentation de l'arbre magique se retrouve dans une miniature du Mi'rāğ Nāmeh de 1436 ap. J.C.!

[6] Tamerlan (m. 1405) entoura Samarkand d'une véritable ceinture de jardins dont le fameux Shahar bagh (Quatre jardins). Après lui, les souverains timourides entretiennent cette tradition. Ainsi, le moghol Bābur (XVème. s.) en orne-t-il Kabul avant de s'installer à Agra. Le Bābur-nāme réunit de superbes miniatures du fameux Bagh vafa (Jardin de fidélité) près de Jalalabad. Son successeur Humayūn en édifia un à Delhi où il est enterré.

[7] Surtout ceux de Meknès et de Marrakech. Cf. G. Marçais, "Les Jardins de l'Islam", in *Mélanges d'histoire et d'archéologie de l'Occident Musulman*, I, Paris, 1957.

[8] Les Safavides et notamment Shah Abbās le Grand embellirent leur capitale Isphahan où le palais des réceptions Ali Qapu, le palais aux Quarante colonnes, le palais des Huit paradis subsistent encore d'un complexe qui réunissait jardins, palais, bassins et fontaines.

[9] Notamment ceux de l'empereur Akbar (m. 1605) et de ses descendants Humayūn, Ğihānğir et Shāh Ğihān dont le plus grand est Shalamar. C'est Bābur qui introduisit en Inde les *bagh* d'origine iranienne.

[10] Dynastie perse qui règne du IIIème au VIIème s. à laquelle la conquête arabe a mis fin, non sans en recueillir des influences de tous ordres. Le grand poète persan Ferdowsi (939-1020) auteur du *Šâh-nâme* (*Le Livre des Rois*) et le

évoque le plus directement le paradis de la révélation muhammadienne. Notons encore brièvement que le thème du jardin est omniprésent dans l'art pictural des enluminures persanes[11] chez Ğunayd (XIVème s.), Behzād (XVème s.), Mirak (XVème s.) et tant d'autres, pour ne mentionner que les plus anciens. Un rapprochement est également à faire entre le jardin peint par les artistes persans et les descriptions dans *Les Mille et Une Nuits*[12].

Les vocables coraniques

Le vocable de loin le plus fréquent dans le Coran pour désigner le jardin est *ğanna*, employé 66 fois au singulier, 69 fois au pluriel (*ğannāt*) et 7 fois au duel (*ğannatān* [3] ou *ğannatayn* [4]). La quasi totalité de ces attestations renvoie au jardin du paradis[13]. C'est en premier lieu le jardin où séjourna Adam[14]. Les musulmans irréprochables en seront propriétaires (*aṣḥāb*). L'expression *aṣḥāb al-*

---

géographe arabe Yāqūt (1179-1229) évoquent encore très nettement la réalité du jardin sassanide, appelé *firdaws* en persan. N'oublions pas que la tradition zoroastrienne (Zoroastre: 660 av. J.C.) promet, dans *l'Avesta*, que les élus se retrouveront dans un jardin-paradis, plein de bonnes odeurs et d'une lumière éternelle. Ce paradis est entouré d'une enceinte qui en persan s'appelle: *pairi-daeza*! Le jardin-paradis sassanide modèle est un plan rectangulaire divisé en quatre parties (*šahar-bagh*) par deux axes (allées principales) qui se croisent. Dans les traditions les plus anciennes de l'Asie, le monde est divisé en quatre zones, grâce (souvent) à quatre fleuves. Au centre se trouve une montagne, comme dans les jardins sassanides le palais ou le pavillon du roi...

[11] Dès l'époque timouride (XIVème s.) on voit apparaître dans la peinture le thème des *bagh* que la tradition moghole a si admirablement développé (cf. les jardins de Akbar, Bābur et son petit-fills Akbar...).

[12] Nous avons traité ce thème dans une communication faite à Strasbourg en 1994, "Le rôle du portrait et de la représentation dans *Les Mille et Une Nuits*", lors d'un colloque organisé par les départements des études arabes et iraniennes.

[13] Paradis est une déformation du mot grec *paradeisos*; mais ce mot vient du vieux persan *pairi daeza* qui donne également *firdaws* (que certains font dériver de *paradeisos*). Le vocable *pairi daeza* désignait d'immenses parcs où les princes achéménides venaient chasser.

[14] 2,35; 7,19; 7,22; 7,28; 7,44; 7,46; 7,50; 10,26; 11,23; 11,108; 20,121; 20,117.

ǧanna revient en effet 9 fois[15]. Il est le jardin de l'immortalité, *ǧannat al-ḫuld*[16], le jardin de délice, *ǧannat al-naʿīm*[17] (au pluriel, l'expression *ǧannāt al-naʿīm* est plus fréquente)[18], le jardin du refuge, *ǧannat al-maʾwa*[19], le jardin d'Éden, *ǧannāt ʿadan*[20], le jardin du Paradis, *ǧannat al-firdaws*[21], le jardin sublime *ǧannat ʿāliya*[22] ou encore le jardin, *al-ǧannat*, promis à ceux qui font le bien (*ṣāliḥāt*)[23], ou "les jardins sous lesquels coulent les ruisseaux"[24]. Dans ce/ces jardins se trouvent des sources, *ʿuyūn*[25], des salles (*ǧuraf*)[26], des demeures agréables (*masākin ṭayyiba*)[27]. La représentation coranique précise que ce jardin paradisiaque a la grandeur du ciel et de la terre réunis[28] et se trouve près du jujubier de la Limite (*sidrat al-muntaha*)[29]. L'intérieur est bien ombragé[30] et parcouru de ruisseaux

---

[15] 2,82; 7,42; 25,24; 36,55; 46,14; 46,16; 59,20; 68,17; 78,17.

[16] Une seule attestation: 25,15.

[17] 26,85; 56,89; 70,38.

[18] 5,65; 9,21; 10,9; 31,8; 22,56; 37,43; 52,17; 56,12; 68,34.

[19] Deux attestations au singulier 53,15; 79,41 et une au pluriel: *ǧannāt al-maʾwa*: 32,19.

[20] Dans cette expression, le vocable est au pluriel: 9,72; 13,23; 16,31; 18,31; 19,61; 20,76; 35,33; 38,50; 40,8; 61,12; 98,8.

[21] Une seule attestation 18,107.

[22] 69,22; 79,22; 88,10.

[23] 2,266; 2,214; 3,132; 3,142; 3,185; 4,124; 7,43; 7,49; 9,111; 13,35; 16,32; 17,91; 18,39; 19,60; 19,63; 26,90; 29,58; 36,26; 39,73; 39,74; 40,40; 41,30; 42,7; 43,70: 43,72; 47,6; 47,15; 50,31; 57,21; 76,12; 81,13.

[24] Au pluriel seulement: *ǧannāt taǧrī min taḥti-hā al-anhār*: 2,25; 3,15; 3,136; 3,195; 3,198; 4,13; 4,57; 4,122; 5,12; 5,85; 5,119; 9,72; 9,89; 9,100; 14,23; 22,14; 22,23; 25,10; 47,12; 48,5; 57,12; 58,22; 61,12: 64,9; 65,11; 66,8; 85,11.

[25] 15,45; 36,34; 44,52; 51,15.

[26] 29,58.

[27] 9,72; 61,12.

[28] 3,133; 57,21.

[29] 53,14-15.

[30] 56,30.

d'eau courante[31] (*mā'in ġayri āsinin*), de lait (*laban*), au goût non altéré, de vin (*ḫamr*) véritable volupté, de miel (*'asal*) purifié[32]. Ces premières connotations qui pourraient faire penser à une oasis bien arrosée semblent néanmoins sous entendre un ou des palais. D'autres détails du Coran le confirment.

Si *ġanna* l'emporte très largement dans le Coran, d'autres vocables sont à relever comme "le parterre fleuri" (*rawḍa*), au singulier[33] et au pluriel dans l'expression "les parterres fleuris des Jardins" (*rawḍa al-ġannāt*)[34], la demeure du Salut (*dār al-salām*)[35]. Or le vocable *rawḍa* évoque un jardin à l'intérieur d'un grand palais. Ce paradis possède des portes avec des gardiens[36]. Tout semble donc sous-entendre qu'il y a dans ce paradis des palais merveilleux dans lesquels sont installés les fameuses Houris[37], mais aussi les élus richement habillés. Ils porteront des bracelets (*asāwir*) en or[38], en argent[39], en perles[40]. Ils seront revêtus de vêtements en soie, de couleur verte[41] et seront appuyés sur des coussins verts[42], des tapis en brocart[43], des tapis élevés au-dessus du sol[44]. Le Coran mentionne

---

[31] 56,31.

[32] 47,15. Ce passage fait songer, dans la Bible, à la Terre promise où coule le lait et le miel. Dans la tradition musulmane, quatre fleuves coulent dans le Paradis, chacun étant composé d'eau, de vin, de lait et de miel. Il y a également quatre monts: Uḥud. Sinaï, Liban et Ḥaṣīb.

[33] 30, 15.

[34] 42,22.

[35] 10,25. L'idée de paix, *salām*, est reprise dans 15,46; 16,32; 50,34; 56,91.

[36] 39,73.

[37] L'expression *fī-l-ḫiyām* évoque des pavillons: 55,72 et 37,42-47; 56, 27-37; 88, 9-16.

[38] 22,23; 35,33; 18,31.

[39] 76,21.

[40] 22,23; 35,33.

[41] 22,23; 35,33.

[42] 55,76.

[43] 55,54.

[44] 56,34.

encore des lits alignés[45], des lits incrustés d'or et de pierres précieuses[46], bref, un véritable mobilier de roi. L'idée de palais ou du moins de salle richement meublée est encore évoquée par les séances festives auxquelles auront droit les élus.

En effet, un aspect du paradis qu'il convient maintenant de développer est la boisson (*šarāb*), dont les élus jouiront. Cette boisson est un breuvage exquis[47], pur (*ṭahūr*)[48], limpide (*ma'īn*)[49], "volupté pour les buveurs ne contenant pas l'ivresse"[50], et ne donnant jamais lieu à des disputes ou des bavardages[51], en totale opposition à la boisson de feu (*ḥamīm*), que devront boire les réprouvés[52]. Cette boisson exceptionnelle faite à partir d'un mélange de camphre (*kāfūr*)[53], ou de gingembre (*zanǧabīl*)[54], leur est servie par des "éphèbes immortels" (*wildān*)[55] ou (*ġilmān*)[56] beaux comme des perles cachées (*lu'lu' maknūn*)[57] ou des perles détachées (*manṯūr*)[58] qui circulent au milieu d'eux pour leur verser cette boisson dans des vases en argent (*āniya min fiḍḍa*)[59], des aiguières (*abārīq*)[60], des cratères

---

[45] 52,19-20.

[46] 88,35.

[47] 38,51.

[48] 76,21.

[49] 37,46; 56,18.

[50] 37,47.

[51] 88,35.

[52] 78,24; 6,70; 10,4; 16,79; 18,29.

[53] 76,5.

[54] 76,17.

[55] 56,17; 76,19.

[56] 52,24.

[57] 52,24.

[58] 76,19.

[59] 76,15; 88,5.

[60] 56,18.

(*qawārīr*)[61], des coupes (*akwāb*)[62], des verres (*ka's*)[63]. On voit mal les Bédouins accumuler de tels ustensiles dans les oasis.

La plaisir de la boisson est accompagné par le plaisir du manger. Les élus trouveront toutes sortes de fruits en grand nombre[64], et à portée de main[65], dans des vergers (*ḥadā'iq*)[66]. Plusieurs arbres sont mentionnés: les palmiers et les grenadiers[67], les vignes[68]. Ils pourront également goûter aux viandes fines des oiseaux[69]. Les plats sont en or[70].

Mais le plaisir le plus subtil reste sans doute la compagnie des fameuses "épouses purifiées" (*azwāǧ muṭaḥḥara*)[71], que la tradition a identifiées aux vierges (*abkār*)[72], que ni homme ni génie n'a touché[73]. Elles se distinguent par leurs regards modestes, *maqṣūrāt*[74], ou *qāṣirāt al-ṭarf*[75]. Elles demeurent d'égale jeunesse (*atrāb*)[76], coquettes (*'urub*)[77], belles (*ḥisān*)[78], comme le rubis et le corail[79]. Elles ont

---

[61] 76,16.

[62] 76,15; 43,71; 88,14.

[63] 76,17; 37,45; 56,18; 76,15; 78,34; 52,23.

[64] 56,32.

[65] 55,54.

[66] 78,33.

[67] 55,68.

[68] 78,33.

[69] 56,21.

[70] 43,71.

[71] 3,15; 4,54.

[72] 56,36.

[73] 55,70.

[74] 55,72.

[75] 38,52; 37,48; 55,56.

[76] 38,52; 78,33; 56,37

[77] 56,36.

[78] 55,70.

[79] 55,58.

des seins bien formés (*kawā'ib*)[80], des yeux dont le contraste entre le blanc et le noir est très prononcé (*ḥūr*)[81] (dont on a fait le vocable Houri).

Si nous avons mentionné, dans le détail, une partie de la description paradisiaque, c'est qu'il y a des rapprochement certains à faire avec *Les Mille et Une Nuits*.

Quelques exemples dans *Les Mille et Une Nuits*.

Une remarque cependant s'impose encore: le conteur connaît sans aucun doute les passages du Coran les plus significatifs. Il connaît aussi les immenses palais que les rois et les empereurs se sont fait construire. On peut donc supposer que le conteur intègre à la fois des allusions coraniques et des descriptions faites soit de palais qu'il a vus personnellement soit de reproductions qu'il a pu voir dans la miniature persane. Car, dans l'art pictural persan, figure également le jardin. Dans le *Mirāǧ Name* ou *Livre du Voyage du Prophète* qui est un manuscrit perse du XVème s. à la Bibliothèque Nationale, on trouve outre la représentation du Grand arbre d'émeraude, aussi le divertissement des Houris au Paradis... dans de splendides jardins. Le conteur est donc capable de faire une savante synthèse entre ces trois principales sources d'inspiration. La description qu'il fait des jardins où évoluent ses héros en sont largement la preuve.

Premier exemple.

Le premier exemple que nous relevons est la mention du jardin palais dans *le conte d'Anis al-Ǧilīs*[82].

---

[80] 78,34.

[81] 56,22; 44,54; 52,20; 55,72.

[82] Cf. «L'histoire des deux vizirs et d'Anīs al-Ǧilīs» dans *Alf layla wa-layla*, Dār al-kutub al-'ilmiyya, vol. 1, Beyrouth, pp. 142-163 (s.d.) et «L'histoire de Douce-Amie et d'Ali-Nour» dans Mardrus, *Les Mille et Une Nuits*, Robert Lafont, vol. 1, 1980, pp. 223-263.

"Le destin (*al-maqādīr*) les conduisirent [Ali Nūr et son esclave Anīs al-Ğilīs] dans les jardins (*al-basātīn*)[83] [de Bagdad]. Ils arrivèrent dans un endroit bien balayé et arrosé. Il y avait de [grands] bancs rectangulaires et des cruches (*qawādīs*) accrochées, remplies d'eau, surmontées d'un dais de roseaux qui se prolongeait tout le long du chemin qui [y amenait]. Au début de ce chemin, [se dressait] la porte d'un jardin, mais elle était fermée... Le jardin s'appelait Jardin de la prédisposition (*al-naz'a*), dans lequel il y avait un palais (*qaṣr*) appelé Palais de la consolation (*al-farğa*) qui appartenait à Hārūn al-Rašīd... Ce palais avait 80 fenêtres auxquelles étaient accrochées 80 lampes (*qindīl*) et à l'intérieur du palais pendait un énorme lustre (*šam'adān*) en or...

Un jardinier (*ḫūlī*) gardait ce jardin; c'était un vieillard avancé en âge appelé cheikh Ibrāhīm... Il trouva les deux [jeunes] endormis devant le jardin et couverts avec la même couverture... Il se dit: il n'est pas permis de couper la tête à des jeunes si beaux sans savoir ce qu'il en est... et il les fit entrer dans le jardin.

La porte de ce jardin avait la forme d'un arc (*muqanṭar*), couvert d'une vigne aux grappes de différentes couleurs, rouges comme des rubis (*yāqūt*), noire comme de l'ébène (*abnūs*). Ils entrèrent sous la tonnelle (*'arīša*) et y trouvèrent des fruits du même genre et d'autres encore. Les oiseaux gazouillaient dans les branches et le rossignol (*hazār*) chantait; la tourterelle (*al-qumrī*) remplissait de son [roucoulement] l'endroit et le merle sifflait comme [une voix] humaine. Les fruits des arbres avaient muri à point, tous étaient de deux espèces. Ainsi l'abricotier (*mišmiš*) tenait du camphrier (*kāfūrī*) et de l'amandier (*lawzī*). Il y avait aussi des abricotiers du Khorasan. Les fruits du prunier (*barqūq*) avaient la couleur des belles (*ḥisān*) et les *"qarāsi"*[84] étonnaient tout le monde par leurs belles couleurs rouges, blanches et vertes. Quant aux fleurs, elles ressemblaient aux perles (*lu'lu'*) et au corail (*marğān*). Les roses surpassaient en rougeur les joues des belles

---

[83] Pluriel de bustān qui n'est pas attesté dans le Coran. D'origine persane, ce mot est composé de bū qui signifie: senteur, parfum, odeur, et de la désinence indiquant le lieu: estān. Bustān désigne généralement un jardin potager.

[84] Le vocable *al-qarāsiya* pourraient être une déformation de *karaz*: cerise.

(*ḥisān*). Les violettes étaient pareilles à la flamme du soufre (*kibrīt*) brûlé. La girofle (*manṭūr*) et la lavande (*ḫuzāma*) se mêlaient aux anémones. Toutes ces fleurs étaient arrosées par l'eau des nuages. Les corolles des lys [semblaient] sourire et le narcisse regardait la rose avec des yeux noirs et le cédrat (*utruǧ*) semblait [porter] des coupes (*akwāb*) et le citronnier avaient comme des noisettes en or. Toute la terre était tapissée de fleurs diverses. Le printemps arrivait, les ruisseaux murmuraient, les oiseaux gazouillaient et le vent sifflait... Ibrāhīm leur fit servir à manger... et Alī Nūr al-Dīn lui dit: je veux du vin (*ḫamr*).

Alī Nūr al-Dīn entra dans le cellier (*ḫāṣil*) et y vit des ustensiles en or (*awānī*), en argent et en cristal incrustés de toutes espèces de pierreries. Il en choisit ce qu'il voulut et versa le vin dans des carafes (*qanānin*) et des pots (*bawāṭī*). Sa servante et lui se mirent à boire, émerveillés par la beauté de tout ce qu'ils voyaient...

Ils ne cessèrent de boire, remplis de bonheur, jusqu'à ce que l'effet du vin se fit sentir, que leurs joues se colorèrent, que leurs yeux de gazelles brillèrent et qu'ils dénouèrent leurs cheveux...

Cette longue citation apparaît bien comme un développement des thèmes coraniques. Le vocable coranique *ǧanna* a été remplacé par celui de *bustān* qui, lui, n'est pas attesté dans le Coran. En revanche, les fruits [raisin (*'inab*) 78,33], les oiseaux [*ṭuyūr* 56,21], l'eau des ruisseaux [*anhār* 47,15; 37,46; 76,21...], la boisson, les différents contenants du vin [*ka's* 56,18; *akwāb* 76,15], faits à partir de l'argent [*fiḍḍa* 76,16; 76,15], le vin lui-même [*ḫamr* 47,15], les belles [*ḥisān* 55,70; 55,76], le palais dans son ensemble, le camphrier renvoyant à la boisson faite à partir de camphre [*kāfūr* 76,5], les perles [*lu'lu'* 56,22; 52,24; 55,22; 35,33; 76,19], le corail [*marǧān* 55,22]... tous ces vocables appartiennent à la description du paradis céleste. Chez l'auditeur musulman, bercé depuis son plus jeune âge au rythme des versets coraniques, ces mots-clefs ne pouvaient déjà que le renvoyer symboliquement au paradis promis dans l'Au-delà.

Deuxième exemple.

Les évocations du jardin dans *Les Mille et Une Nuits* sont très souvent similaires à celle que nous venons de citer. Néanmoins elles ajoutent parfois un élément supplémentaire comme dans *le conte d'Alī*

Nūr al-Dīn et la jeune franque[85] où le jardin est encore longuement décrit sur trois pages (pp. 461-463).

"Il [Nūr al-Dīn] partit avec eux [ses amis], dans un jardin entouré de hautes et solides murailles. Ce jardin avait une porte voûtée semblable à un iwān, une porte céleste qui ressemblait à celle du Paradis (*al-ǧinān*) gardée par un portier appelé Riḍwān[86]. Au-dessus de cette porte pendaient des centaines de grappes de raisin de différentes couleurs: rouge comme du corail, noir comme les nez des Soudanais, blancs comme l'oeuf[87] de pigeon. Dans le jardin se trouvaient des prunes (*ḫawḫ*) et des grenades (*rumān*), des poires (*kummaṯri*), des abricots (*barqūq*) et des pommes. Toutes ces sortes de fruits avaient des couleurs différentes, ils n'avaient pas leurs pareilles (*ǧayr ṣinwān*)[88] ... Dans ce jardin, il y avait des fruits (*fawākih*) formidables, des oiseaux de toutes sortes et de toutes les couleurs comme le *fāḫat*, le rossignol (*bulbul*), le courlis (*kurwān*), la tourterelle (*qumari*), le pigeon (*ḥamām*) [...], des ruisseaux (*anhār*) d'eau courante (*al-mā' al-ǧāri*). Les arbres de ce jardin avaient chacun deux espèces de fruits..."

Suit alors quasiment la même énumération de fruits et de fleurs mentionnés plus haut et le conteur de conclure par ces mots:

"Ce jardin n'a pas son semblable, il est comme une partie (*qiṭ'a*) du Paradis (*ǧinān*)... la langue ne peut pas le décrire à cause des [choses] étonnantes (*'aǧā'ib*) et étranges (*ǧarā'ib*) qu'il contient et qui ne se trouvent que dans le Paradis".

Par ce rappel des fruits, le conteur cherche à évoquer une fois de plus les joies de l'Au-delà. L'allusion est même directe dans le vocable *ǧinān* qui, bien qu'absent dans le Coran, renvoie directement au *ǧanna* coranique. La porte du jardin en forme d'iwān si elle est traditionnelle dans l'architecture sassanide, iranienne voire des premiers jardins de

---

[85] «Histoire de Alī Nūr al-Dīn avec Miryam la ceinturière», dans Dār al-kutub, vol. 2, p. 461, et Mardrus: «histoire du jeune Nour avec la franque héroïque», vol. 2, p. 259.

[86] Dans la tradition arabe (mais non coranique à proprement parler), il est l'ange gardien du Paradis.

[87] Le conteur joue sur les mots avec *bayḍ* (oeuf) et *abyaḍ* (blanc) d'ailleurs forme élalive de *bayḍ*.

[88] Dār al-kutub. vol. II, 461.

Bagdad et Sāmarrā, n'en rappelle pas moins la porte (*bāb* pl. *abwāb)* du jardin dans le Coran[89] que la tradition postérieure a fait garder par des anges[90]. La longue énumération des fruits ne fait qu'actualiser l'affirmation coranique "des fruits abondants (*fākihatin kaṯīratin*)".

Il faut remarquer que le monde arabe aura connaissance des fruits et des fleurs grâce à l'Iran dont la tradition remontre très loin dans le passé, si l'on croit Xénophon décrivant le parc de Cyrus le Jeune (407 av. J.C.) à Sardes. La tradition achéménide sera recueillie par les Sassanides qui la légueront aux Arabes.

Le troisième exemple.

A travers la beauté des jardins terrestres, les conteurs cherchent donc à évoquer celle du paradis. Le lien entre les deux est explicite dans *le conte de Ibrāhīm et Ǧamīla*[91]. Le héros, le jeune Ibrahīm est introduit dans un jardin de Baṣra où vit la fille dont il a vu l'image collée dans un livre.

"Quand Ibrāhīm vit ce jardin il eut l'impression de voir le Paradis [*al-ǧanna*]. Il vit les arbres touffus (*multaffa*), les palmiers (*naḫīl*) géants, les eaux abondantes, les oiseaux qui chantaient différents airs et il s'avança vers la coupole (*qubba*)... qui avait quatre portes auxquelles on arrivait après avoir gravi cinq marches. Au milieu se trouvait un bassin (*birka*) dans lequel on descendait grâce à une échelle en or... et au milieu du bassin il y avait une fontaine (*salsabīl*) en or avec des figurines (*ṣuwar*) grandes et petites, des bouches desquelles jaillissait l'eau. Quand l'eau sortait de ces figurines, en faisant toutes sortes de bruits, on se serait cru au Paradis (*al-ǧanna*)... Le jardinier lui demanda: comment vois-tu mon jardin? Le jeune homme lui répondit:

---

[89] "(49) En vérité, les Pieux auront certes beau lieu de retour: (50) les jardins d'Éden aux portes pour eux toutes ouvertes (51) où, accoudés, ils réclameront des fruits abondants et un [exquis] breuvage, (52) tandis qu'auprès d'eux seront des [vierges] aux regards modestes, d'égale jeunesse. (53) Voilà ce qui vous est promis au Jour du Jugement" Coran. 38,49-53).

[90] Dans le Coran les anges ne gardent pas les portes du paradis. Ils gardent en revanche les "Feuilles vénérées", à savoir l'archétype du Livre: 80,15-16.

[91] Dār al-kutub, vol. 2, p. 613.

c'est le paradis sur terre (*huwa ğannat al-duniya*).. Le jardinier s'absenta un moment et revint avec un poulet [rôti] et de la nourriture..." (p. 613).

Plus loin dans le conte, Ibrāhīm se promène dans ce jardin merveilleux et cueille les fruits qu'il veut manger... jusqu'à ce que le jardinier lui annonce la venue de Ğamīla.

"Alors il la vit. Elle portait ses bijoux (*ḥula*) et ses robes (*ḥulal*), sur sa tête une couronne incrustée de perles (*durr*) et de pierreries (*ğawāhir*), à son cou (*ğayd*) un collier de perles (*lu'lu'*), à sa ceinture une topaze (*zabarğad*) attachée avec des fils de rubis (*yāqūt*) et de perles (*lu'lu'*)... Et Ibrāhīm se dit en lui-même: il ne fait point de doute, les portes du ciel se sont ouvertes..." (p. 614).

Dans cet exemple, le vocable coranique al-ğanna est employé pas moins de trois fois et la sourate 76 est directement mentionnée à travers le nom de la source céleste: salsabīl (76,18). L'expression "portes du ciel" est également coranique[92]. La description de Ğamīla évoque la richesse et la beauté des vêtements des élus comme nous l'avons signalé plus haut. Et Ibrāhīm se comporte dans ce jardin comme un élu à qui est donné le droit de goûter aux fruits qu'il veut.

Le quatrième exemple.

Dans *le conte de Qamar al-Zamān et Budūr*[93], le héros Qamar al-Zamān, après qu'un oiseau eut dérobé la bague de sa fiancée Budūr, aboutit dans une ville de Mages qu'il traverse et se trouve au milieu des jardins, en bordure de la ville.

"... et il arriva dans les jardins de la ville, continua au milieu des arbres, et atteignit un jardin. Il s'arrêta à la porte, aussitôt en sortit le jardinier qui lui souhaita la bienvenue (*raḥaba bi-hi*) en disant: louange

---

[92] *Fa-fataḥna abwāb al-samā'*: Puis Nous avons ouvert les portes du ciel à une eau torrentielle... (54,11) évoque le déluge dont fut témoin Noé. Le jour du Jugement "le ciel sera ouvert et sera portes [béantes]" (78,18). L'expression revient une nouvelle fois dans un contexte différent du déluge, à savoir le Jugement.

[93] «L'histoire du roi Qamar al-Zamān el de son père Šahramān»: Dār al-kutub, vol. 1, pp. 398-445; Mardrus, vol. 1, pp. 547-605.

à Dieu qui t'a fait parvenir jusqu'ici sain et sauf (*sāliman*) [sans être inquiété] par les habitants de cette ville. Entre vite dans ce jardin avant que quelqu'un ne t'aperçoit et Qamar al-Zamān entra...".

La suite du conte nous apprend que le jeune prince se charge d'arroser les arbres, de couper les herbes... jusqu'au jour où il découvre dans le sous-sol un trésor immense rempli d'or et de pierreries. Ce qui retient notre attention dans ce jardin, ce n'est pas cette richesse dont il hérite, ce n'est pas la bague de Budūr qu'il retrouve dans le ventre d'un oiseau... c'est la fonction même du jardin. Qamar al-Zamān est arrivé dans une ville hostile, habitée par des Mages, et le jardinier est le seul musulman de la ville. Le jardin devient alors le refuge naturel de Qamar al-Zamān. Or le paradis du Coran n'est-il pas le refuge (*al-ma'wa* 32,19; 53,15; 79,41) ou encore la maison du salut (*dār al-salām* 10,25) où les élus sont accueillis avec la salutation du *salām* (7,46; 14,23; 15,46; 16,32; 40,34; 19,62; 25,75; 56,26). Le Refuge, l'espoir suprême de tout croyant et de celui qui écoute les contes pour déjà se l'imaginer sur terre.

Ces quelques exemples suffisent donc à montrer à quel point *Les Mille et Une Nuits* ne font donc qu'expliciter, en quelque sorte, l'évocation coranique. Mais celle-ci est d'autant plus réelle et concrète que le conteur pouvait aussi faire référence à des réalisations architecturales non seulement fictives mais bien réelles. Les capitales du monde arabe donnaient largement des exemples probants et le conteur n'avait aucun mal à insérer dans son histoire la description d'un palais bien connu par ses auditeurs. Il est difficile pour un lecteur d'aujourd'hui de saisir ces sous-entendus auxquels le conteur recourait. Il avait en effet deux grands types de jardins à sa disposition: le jardin extérieur à la ville et celui qui se trouve dans le palais. Si nous revenons à l'exemple donné dans le conte de Qamar, on constate que le jardin semble bien se trouver en bordure de la ville des Mages, suffisamment en retrait pour qu'il soit séparé de la ville. Les jardins sassanides se trouvaient en effet hors des villes et les bâtisseurs abbassides ne manqueront pas de reproduire ces jardins en les encadrant de divers éléments architecturaux. Les *agdals* marocains en sont la parfaite imitation. Parfois ils étaient ornés de kiosques et toujours parcourus de canaux. *Les Mille et Une Nuits* en rendent largement compte. Le deuxième type de jardin est le *riyāḍ* ou le jardin intérieur,

élément constitutif du palais ou des riches demeures. C'est encore de l'ancienne Perse que vient la création du *riyāḍ*[94] dont on trouve également des traces dans *Les Mille et Une Nuits*. Mais cette extension de notre propos nous éloignerait des jardins que nous avons évoqués et que le conteur ne se presse jamais de quitter.

[94] Et c'est en Andalousie que l'on peut voir d'illustres réalisalions, malgré les siècles qui séparent les premiers des derniers. L'exemple le plus brillant est la cour des Lions de l'Alhambra du naṣrīde Muḥammad V (1362-1391) et aussi le célèbre Generalife avec ses canaux et ses jets d'eau. Ces jardins andalous serviront de modèles aux princes maghrébins si l'on considère certains palais de Fes et de Marrakech. Notamment le palais Badī' du saadien Aḥmad al-Manṣūr (1578-1603).

PRINCIPALES APORTACIONES DE MARÍA JESÚS RUBIERA MATA A LA HISTORIA DE LA GRANADA NAZARÍ

Manuel RIU
Universidad de Barcelona

Dentro de las principales líneas de investigación de María Jesús Rubiera Mata sin duda una de las más constantes ha sido, y afortunadamente es, la historia del reino nazarí de Granada, tanto por lo que respecta a los orígenes de la dinastía -los Banu Escallola-, los personajes políticos importantes y su relación con el excepcional conjunto palaciego de la Alhambra -como el *wazīr* Ibn al-Ŷayyāb-; y la sociedad, la familia real y la aristocracia de los últimos tiempos del reino.

Los aspectos literarios -sin olvidar las voces femeninas- y en particular el cultivo de la poesía en Granada de los tres siglos nazaríes le deben una singular atención. Veamos, paso a paso, sus principales aportaciones en estos campos.

a) La sociedad y política granadinas

La sociedad de al-Andalus estaba cohesionada por los vínculos de sangre. La ayuda de los parientes solía ser esencial para la obtención y conservación del poder. De ahí el interés de un estudio, titulado "El vínculo cognático en al-Andalus" y presentado por Mª Jesús Rubiera al *I Congreso de Historia de Andalucía* en diciembre de 1976 (Editado en Córdoba, 1978, tomo I, pp. 121-124), que muestra la atención de nuestra investigadora a esta característica de la sociedad granadina en los dos siglos y medio de existencia del reino de los Banū Naṣr, pues

demuestra la importancia similar en ella de los agnatos y de los cognatos -contraria a la sociedad árabe-beduina-, acompañando la tabla genealógica de la familia reinante y refiriendo los casos concretos de aplicación de la estructura bilateral por los propios Banū Naṣr.

En "Los Banū Escallola, la dinastía granadina que no fue", trabajo publicado en *Andalucía Islámica* (Textos y estudios II-III, 1981-1982, Granada 1983, pp. 85-94), dedica asimismo un breve estudio monográfico a los Banū Ašqīlūla de Arjona que, en pugna con sus parientes los Banū Naṣr, se sublevaron, se enfrentaron con los alfaquíes, buscaron apoyo en la corte de Alfonso X y perdieron la ocasión de reinar.

A partir de la *Iḥāṭa* de Ibn al-Jaṭīb -en buena parte inédita-, completa a su vez la biografía de "El arráez Abū Sa'īd Faraŷ b. Ismā'īl b. Naṣṯ, gobernador de Málaga y epónimo de la segunda dinastía nasrí de Granada" (*Boletín de la Asociación Española de Orientalistas* IX, Madrid, 1975, pp. 127-133), muerto en Salobreña en 1320.

Estos tres trabajos, pertenecientes a distintas etapas de su quehacer intelectual, corresponden a esta primera línea de investigación que abre perspectivas renovadoras al estudio de las bases del poder en el mundo nazarí.

b) Aspectos culturales

Trazar en breves palabras la afección de María Jesús Rubiera por el reino de Granada no resulta tarea fácil. Ya en 1966, en la prestigiosa revista *Al-Andalus* (XXXI, fasc. 1-2, pp. 377-378) publicó una breve nota sobre "El significado del nombre de los Banū Ašqīlūla", ministros de Muḥammad II, sugiriendo su derivación de una gramínea: la escanda, "escaiola" o alpiste. Otra nota, ya más extensa, el año siguiente (1967), proponía la identificación de "Tres topónimos de la frontera granadina" (*Al-Andalus*, XXXII, fasc. 1, pp. 217-220) en Bedmar, Cuadros y Gaciez.

Un artículo minuciosamente anotado, bajo el hilo conductor de la *Iḥāṭa* de Ibn al-Jaṭīb, traza el perfil biográfico de Ibn al-Ḥakīm de Ronda[1] que sumó, en tiempo de Muḥammad III, los cargos de *kātib* y

[1] "El Ḏū-l-Wizārataym de Ibn al-Ḥakīm de Ronda", *Al-Andalus* XXXIV, fasc.

wazīr, adquiriendo el título de Dū l-Wizārātayn en 1303. Con él cambia la política internacional del reino nazarí, que le permite tomar Ceuta e intervenir en las relaciones de Castilla y Aragón, con los meriníes, pero le granjea enemigos y provoca el asesinato de Ibn al-Ḥakīm en su palacio granadino, en 1309. A María Jesús Rubiera le interesa especialmente, de Ibn al-Ḥakīm, su cultura y actividad literaria, pues aun siendo un poeta mediano, supo rodearse de los mejores poetas y prosistas de su época. María Jesús Rubiera selecciona y traduce las piezas que estima más notables y, como colofón, incluye la extensa *qaṣīda* que Ibn Jamīs de Tremecén le dedicó, con imágenes de gran belleza.

La propia autora proporcionaba, en 1970, "Datos sobre una 'madrasa' en Málaga anterior a la nasrí de Granada" (*Al-Andalus* XXXV, fasc. 1, pp. 223-226) obra del sufí Abū ᶜAbd Allāh al-Sāhilī (m. 1353), hijo de un santón de igual nombre. De ambos, padre e hijo, nos proporciona detalles de la primera mitad del siglo XIV, así como de las vicisitudes de la madrasa, centro de cultura superior, erigida junto a la mezquita mayor de Málaga y dotada con esplendidez.

c) La literatura hispano-árabe

Especial atención merecen en el aspecto cultural, sus cuatro libros sobre literatura hispano-árabe que intentaremos glosar a continuación.

La serie se inicia con la *Bibliografía de la literatura hispano-árabe* publicada en 1988 por la Universidad de Alicante (75 pp.), en la cual señalaba que el estudio de esta importante faceta de la cultura arábigo-islámica de la Península Ibérica, carecía de obras básicas de referencia, por lo cual brindaba una recopilación bibliográfica de 613 entradas, que abarca desde las obras generales correspondientes a los distintos géneros en prosa y en verso clasificadas por períodos, desde el siglo VIII al XV. Los especialistas en literatura hispano-árabe y los estudiantes universitarios pueden hallar en él una guía básica e imprescindible.

Le sigue la *Introducció a la literatura hispano-àrab* publicada en 1989 por la propia Universitat d'Alacant como volumen primero de la

---

1 (1969), pp. 105-121.

Colección Xarc al-Andalus y precedida por un prólogo de Rafael Alemany i Ferrer. En sus 117 páginas se incluyen diez capítulos que examinan sistemáticamente los distintos géneros con particular atención a la poesía (épica, lírica, estrófica) y la prosa (adab, epístolas, prosa rimada "maqama", historia, libros de viajes, cuentos...) y tres índices alfabéticos: de materias literarias, autores y personajes, y de obras, junto con un extenso cuadro cronológico y ambiental.

Se trata de una obra concisa y clara, dedicada explícitamente a los estudiantes universitarios que, previa una advertencia sobre las lenguas de al-Andalus, introduce al lector en la poesía épica y va desgranando y valorando los distintos temas con un engranaje curioso que ha de servir para fijar la atención del lector. Digamos que es una historia de la literatura acaso atípica por la forma en que está concebida y desarrollada. Y no dudamos que deberá interesar al público universitario al cual va destinada especialmente.

Tercera obra de la serie podemos considerar la *Poesía femenina hispanoárabe* publicada por Editorial Castalia (Biblioteca de Escritoras) y el Instituto de la Mujer, en Madrid en 1990 (165 pp.). Con esta obra, en la cual se incluye un nutrido florilegio de poesías traducidas, penetramos en el pensamiento y sentimientos de la mujer hispanoárabe. Previa, una amplia introducción sobre la educación de los niños y niñas, la forma de transmisión familiar de estos poemas, su contenido y el papel transmisor de las esclavas cantoras, entre otras muchas consideraciones interesantes. Sigue una bibliografía comentada y la traducción de numerosos poemas a partir de sus lenguas originales (el árabe clásico, el árabe dialectal y un difícil romance), en una amplia antología de veinte poetisas de los siglos VIII al XIV, seguida de otras varias canciones anónimas que se agrupan por temas (requerimiento, queja, confidencia, ausencia...). No mucho después de la publicación de este libro, participaba Mª Jesús Rubiera en la obra colectiva *La voz del silencio* editada por Cristina Segura en la Colección Laya de la Asociación Cultural al-Mudayna (Madrid 1992, pp. 65-69) con un estudio titulado "La voz de las poetisas en al-Andalus y la problemática de la voz femenina literaria medieval" recogiendo, a través de las "moaxajas" y las "jarchas", el sentimiento femenino de forma inusual y atrevida.

Esta serie culmina con el cuarto libro titulado: *Literatura hispanoárabe* y publicado en 1992 en la Colección al-Andalus de Editorial Mapfre (283 pp.). Versión muy ampliada del segundo libro que comentábamos, de hecho constituye una obra nueva, tanto por la lengua, como por el desarrollo temático, aunque su esquema le sirva de cañamazo. Es éste un manual universitario que acredita profundidad de conocimientos de la materia y ofrece, con su cronología, bibliografía comentada y actualizada, e índices alfabéticos de personas, nombres técnicos y títulos de obras, cuantos elementos auxiliares pueda necesitar el estudiante de arabismo para comprender la materia. Aquí, además, se intercalan fragmentos significativos de las obras, traducidos al español.

d) La poesía epigráfica

María Jesús Rubiera descubrió hace ya bastantes años, cuando en torno de 1970 elaboraba su tesis doctoral -leída en la Universidad Complutense de Madrid en 1972-, que la figura de Ibn al-Ŷayyāb, secretario y canciller de la corte nazarí, era el autor de parte de los versos epigrafiados en los muros de la Alhambra. Su singular hallazgo lo dio a conocer a la erudición en tres artículos publicados en la revista *Al-Andalus* de 1970 a 1977, con sucesivas precisiones.

Y desde entonces los poemas epigráficos de la Alhambra han continuado despertando su interés. Pero, vayámos por partes. Al tema dedica primero, como hemos apuntado, tres artículos en la revista *Al-Andalus*. El primero, titulado "Los poemas epigráficos de Ibn al-Ŷayyāb en la Alhambra" (XXXV, fasc. 2, 1970, pp. 453-473, con 11 fotos) ya constituye un planteamiento general de los problemas que le ha sugerido esta literatura epigráfica, demostrando que Ibn Zamrak no fue el autor de todos los poemas de la Alhambra, como él dijo. Planteamiento que la propia autora irá ampliando con el tiempo en sucesivos trabajos, como veremos. Pero ya señala que Ibn al-Ŷayyāb (m. 1349), Ibn al-Jaṭīb (m. 1375) e Ibn Zamrak (m. 1390), sucesivamente, ilustraron con sus textos los muros del palacio. En este estudio, Mª Jesús Rubiera analiza el estilo, muy semejante en los tres, por pertenecer a una misma escuela, transcribe el texto árabe (con correcciones a las lecturas precedentes) y traduce al castellano los poemas, breves composiciones

dedicadas a celebrar las construcciones de los emires que han de contribuir a su honra.

Si los textos que redactó Ibn al-Jaṭīb se han perdido, los del *Dīwān* de Ibn al-Ŷayyāb recogido por su discípulo Ibn al-Jaṭīb, podemos releerlos en la Torre de la Cautiva y en las hornacinas del pórtico norte del Generalife, permitiendo completar los fragmentos perdidos.

También compuso Ibn al-Ŷayyāb, según la autora, otros poemas epigráficos y los epitafios de las tumbas de varios emires, entre ellos Muḥammad II y Muḥammad III. Para éste se transcribe y traduce el texto inédito recogido en el *Dīwān*, comparándolo con el de la lápida hallada en Torrijos.

En "De nuevo sobre los poemas epigráficos de la Alhambra" (*Al-Andalus*, XLI, fasc. 1, 1976, pp. 207-211, con 2 láminas) demostraba, con base en el *Dīwān* de Ibn al-Jaṭīb, que éste fue el autor de los poemas epigráficos que encuadran los arcos situados a la derecha y la izquierda de la entrada del Salón de Comares, y podía así perfeccionar su lectura e interpretación, proporcionando los textos árabes de las inscripciones, su traducción y su reproducción fotográfica.

Al tercero de los poetas epigráficos "Ibn Zamrak, su biógrafo Ibn al-Aḥmar y los poemas epigráficos de la Alhambra" dedicaba otro estudio en 1977 María Jesús Rubiera (*Al-Andalus*, XLIII, fasc. 2, pp. 447-451), situando en sus justos límites al poeta, autor de los versos que figuran en los edificios construidos por Muḥammad V en la Alhambra, tales como la Sala de las Dos Hermanas, o el Mirador de Lindaraja, pero no de los anteriores, según revela un nuevo manuscrito tunecino de Ibn al-Aḥmar, a quien identifica con Yūsuf III.

Cuatro años después, en 1981, María Jesús Rubiera en "Poesía epigráfica en La Alhambra y el Generalife" (*Poesía*, Madrid, núm. 12 (1981), pp. 17-76) recopila el conjunto de textos árabes escritos en paredes y fuentes de los palacios granadinos del siglo XIV, y realiza una cuidadosa traducción de los mismos, acompañada de ilustraciones.

Por último, en 1992, una versión vulgarizadora de "La poesía epigráfica de los palacios de la Alhambra" (*Realidad y símbolo de Granada*, Banco Bilbao-Vizcaya, pp. 265-271 y 352) resalta el efecto estético y emblemático, a la vez que resume los rasgos biográficos de los tres poetas mencionados.

e) El estudio esencial sobre Ibn al-Ŷayyāb

Recientemente, en 1994, Mª Jesús Rubiera Mata ha vuelto a publicar el estudio de *Ibn al-Ŷayyāb. El otro poeta de la Alhambra*[2], adaptación de su tesis doctoral que había visto ya la luz en 1982, precedida de un enjundioso prólogo de Emilio García Gómez en el cual el maestro prologuista refleja su alegría por haber encontrado en la autora una continuidad anhelada a su labor personal. El poeta granadino Abū-l-Ḥasan ʿAlī b. Muḥammad al-Anṣārī (1274-1349), más conocido por Ibn al-Ŷayyāb, fue un alto funcionario que hizo rápida carrera al servicio de los sultanes nazaríes, servicio al que ingresó muy joven, y supo, durante más de cincuenta años, conservar con singular habilidad cargos en la corte desde los reinados de Muḥammad III hasta Yūsuf I, y su integridad física en los momentos más críticos.

Compilador de un comedido *Dīwān* cuyo texto árabe en buena parte se reproduce en apéndice (pp. 217-259) con los índices correspondientes, muestra cierto misticismo, pero tanto la autora como el prologuista le regatean originalidad y calidad al compararlo con el asimismo poeta de la Alhambra, Ibn Zamrak.

Casi cuanto sobre Ibn al-Ŷayyāb sabemos se lo debemos al polígrafo Ibn al-Jaṭīb, su discípulo y recopilador de los poemas, conservados no sólo en el manuscrito de la Biblioteca Nacional de El Cairo, sino también caligrafiados en las paredes del Partal de la Alhambra, de la Torre de la Cautiva, asimismo de la Alhambra, y de las dos tacas del Pórtico Norte del palacio de verano del Generalife. Esta poesía epigráfica, muy decorativa, se halla reproducida en catorce fotografías en color, de una gran claridad, en las páginas del libro.

El estudio y edición de 1994 cierra, por ahora, un amplio ciclo abierto hace unos veinticinco años por Mª Jesús Rubiera, de la mano de Elías Terés. Es una obra minuciosamente anotada, muy bien escrita y editada con no menor cuidado, que acredita el buen hacer editorial del Patronato de la Alhambra y el Generalife, bajo el patrocinio de la Consejería de Cultura y Medio Ambiente de la Junta de Andalucía.

---

[2] Patronato de la Alhambra y Generalife, Granada, [1]1982, 187 pp.; [2]1994, 259 pp., 14 láms.

Las fuentes biográficas, manuscritos y copias, abren el volumen. Se examina, a continuación, la vida de Ibn al-Ŷayyāb, empezando por sus estudios de las ciencias religiosas y profanas, con los maestros Ibn al-Zubayr y Abū l-Ḥasan, que le convertirían en conspicuo alfaquí y místico a la moda de su tiempo, y en funcionario destacado desde muy joven del *Dīwān al-Inšā'* nazarí bajo sucesivos sultanes.

Ibn al-Ŷayyāb (1274-1349), Ibn al-Jaṭīb (1313-1375) y Ibn Zamrak (1333-1393) fueron, pues, los tres autores sucesivos de los poemas epigráficos de la Alhambra, como altos funcionarios-poetas de la corte. Las casidas que dedican a los sultanes, referidas a acontecimientos de la corte, cabe considerarlas un precedente de las crónicas periodísticas de un servicio de prensa actual. Salvo que en la Granada nazarí, como antes en otros reinos de la España islámica, estos narradores eran poetas que habían aprendido la difícil técnica de la versificación para elogiar a sus patrocinadores y silenciar sus derrotas. Gracias a ellos conocemos, no obstante, la versión oficial -naturalmente encomiástica- de los hechos importantes y de los personajes que intervenían en los mismos: fiestas, pascuas y batallas, no menos que bodas y nacimientos de príncipes, o elogios fúnebres.

Con un perfecto conocimiento de las fuentes, va desgranando la doctora Rubiera la vida de Ibn al-Ŷayyāb; su misticismo se expresa en un poema (pp. 60-61), en el cual se elogian las virtudes del vino puro y sus efectos, lleno de símbolos lumínicos en el camino hacia el conocimiento de la Divinidad. Mahoma es invocado con frecuencia como el camino de salvación hacia Allāh. Aparece Ibn al-Ŷayyāb como hombre honrado y piadoso.

Poco se sabe de su familia y sus hijos, a la muerte del mayor de los cuales dedicó unos sentidos trenos, transido de dolor (pp. 64-67), que expresa mediante símbolos tales como el mar desbordado de dolor, la lengua enmudecida y el engaño de la resignación. Junto a ellos, detalles valiosos para el arqueólogo, como cuando dice que lo depositó en la tumba "apoyado sobre su lado derecho" y que colocó encima la correspondiente lápida. Ibn al-Jaṭīb fue su hijo espiritual y discípulo predilecto.

María Jesús Rubiera, después de glosar en Ibn al-Ŷayyāb "al puntilloso funcionario, al hábil cortesano, al fervoroso místico, al padre amantísimo y al generoso maestro" (p. 70), llama la atención sobre un

último aspecto de su carácter, su humorismo, su afición a las bromas y adivinanzas.

La muerte de Ibn al-Ŷayyāb ocurre en Granada, en enero de 1349, en plena Peste Negra, aunque al parecer no muriera de ella, cumplidos los setenta y cinco años. Ibn al-Jaṭīb le dedicó un extenso poema (pp. 72-75), en que glosa su honradez, su finura intelectual, su afabilidad e indulgencia, su espíritu conciliador.

La obra poética de Ibn al-Ŷayyāb ocupa la segunda parte del volumen, minuciosamente estudiada por temas: a) poesía de tema religioso, con examen de sus peculiaridades métricas que quedan explicitadas en un hermoso ejemplo (pp. 80-82) que -no obstante los "terribles ripios"- incita al pecador a acudir al Profeta para que interceda por él ante Dios. b) Poesía panegírica: las 57 casidas dedicadas a los sultanes, a elogiar su persona, su carácter, sus hechos, sus virtudes; a ensalzar sus festejos, pascuas musulmanas, batallas, construcciones de palacios, bodas y nacimientos... y los epitafios en las lápidas de sus tumbas. c) Poemas de amistad: súplicas, reproches, felicitaciones... d) Adivinanzas y poemas variados, expresión de su ingenio. e) Poemas epigráficos que encuadran las hornacinas o tacas del Pórtico Norte del Generalife y que se hallan asimismo en otros lugares y piezas, como en muebles, tejidos, un jarrón de la época de Ismā'īl I, o los ángulos de la Torre de la Cautiva.

Le sigue un estudio de la época que le tocó vivir a Ibn al-Ŷayyāb -la primera mitad del siglo XIV- a través de su obra y en torno de los sucesivos emires. Destaca: un odio feroz al enemigo cristiano, elogios a los emires, la brillantez de Granada y la Alhambra. Abundan las traducciones intercaladas, por reinados, con detalles valiosos como las referencias a los palacios, los paseos entre jardines y surtidores, las carreras de caballos, etc. Los días de paz y de placer alternan con los días de guerra.

A señalar, asimismo, dos apéndices: 1) Ibn al-Jaṭīb y sus poemas en las hornacinas de la entrada del Salón de Comares. 2) Ibn Zamrak, su biógrafo Ibn al-Jaṭīb y los poemas epigráficos de la Alhambra. Sigue un minucioso índice analítico de todos los poemas del *Dīwān*, en el cual se indica los que se editan a continuación en el volumen. Se incluyen también sendos índices alfabéticos de nombres de personas y de lugares.

Y cierra el volumen la edición selectiva (pp. 217-259) del texto árabe del *Dīwān*.

f) Otros temas culturales

Los temas relacionados con la cultura islámica, y en particular con la poesía, han apasionado -y apasionan sin duda- a María Jesús Rubiera. De ello nos ha proporcionado otras abundantes muestras. Desde "Las décimas del profeta"[3], en que analiza este tipo de poemas, casidas de diez versos que pueden alcanzar a tener veinte o treinta o sólo cinco en la Granada nazarí, y presentan una figura retórica -epanadiplosis- que repite al final la palabra con que comenzó. Dedicadas a la alabanza de Mahoma y otros temas místicos, estas poesías de origen culto, con técnica propia, resultan complejas y desde el siglo XIII se convierten en un género de moda. Entre sus cultivadores destaca el granadino Ibn al-Ŷayyāb a quien la doctora Rubiera ha dedicado tantas páginas. También las ha dedicado, asimismo, a Sa'īd ibn Ḥakam (m. 1251), señor de Menorca, natural de Tavira en el Algarbe y residente primero en Sevilla, que convirtió su corte insular en centro cultural en la primera mitad del siglo XIII, edificando un palacio de recreo junto a Ciudadela. En esta corte vivieron el poeta sevillano Ibn Sahl e Ibn Yāmin de Alcira, con los que intercambió su señor bellos poemas[4].

A partir de la poesía desarrolla María Jesús Rubiera nuevos temas, tales como el "arquitectónico", en *La arquitectura en la literatura árabe. Datos para una estética del placer* (Editora Nacional, Madrid, 1981, 178 pp. Nueva edición con textos complementarios, Ed. Hiperión, Madrid, 1988), donde numerosos textos literarios en prosa y en verso sobre descripciones de ciudades, palacios, jardines, baños y mezquitas son puestos a colación para observar la mezcla inextricable de fantasía y realidad en la mentalidad e imaginación árabes. También en los "Arquetipos ideales de la ciudad árabe" (ponencia del Congreso

---

[3] "Las décimas del Profeta (Mu'aššarāt, 'Išrīniyyāt, ṯalāṯiniyyāt y mujammasāt: versos con epanadiplosis en la poesía hispano-árabe", *Al-Qanṭara*, Madrid, I (1980), pp. 55-64.

[4] "La corte literaria de Sa'īd de Menorca (s. XIII)", *Revista de Menorca*, Mahón, LXXV (1984), pp. 105-138.

dedicado a *La Ciudad Islámica*, Zaragoza, 1991, pp. 57-64), glosa la estética de la ciudad arquetípica, idealizada, a través del relato de Abū Ḥāmid el Granadino, y la influencia en las ciudades de al-Andalus, principalmente Valencia. Otro tema, desarrollado a partir de la poesía, es "La descripción poética de los palacios árabes: datos para la definición del género 'quṣūriyyāt'" (pp. 213-215). En los tres casos se advierte el valor de la poesía como fuente histórica, mediante sus descripciones idealizadas.

También insistiría, mientras tanto, en las características de los dialectos arábigo-granadino y arábigo-valenciano[5], en ocasión del comentario de dos tesis doctorales.

En la actualidad María Jesús Rubiera continúa prestando atención al reino nazarí de Granada y a las consecuencias inmediatas de su destrucción, tales como la figura de Boabdil y la familia real granadina, o a las grandes familias que se convirtieron al cristianismo a raíz de la conquista del reino por los Reyes Católicos.

---

[5] "Precisiones sobre los dialectos arábigo-granadino y arábigo-valenciano", *Sharq Al-Andalus. Estudios árabes*, Alicante, 1 (1984), pp. 151-152.

MARÍA JESÚS RUBIERA Y SUS ESTUDIOS SOBRE TOPONIMIA HISPANO-ÁRABE

María J. VIGUERA MOLÍNS
Universidad Complutense de Madrid

Cuando la activa Sección Departamental de Estudios Árabes e Islámicos de la Universidad de Alicante me invitó a participar en este *Homenaje* que, con el acertado acuerdo que al final comentaré, han dedicado a la profesora Mª Jesús Rubiera Mata, proponiéndome tratar sobre sus contribuciones toponímicas, se me representaron imágenes y sensaciones de finales de los años sesenta, cuando la profesora Rubiera, en la prestigiosísima y querida revista *Al-Andalus*, que era el sancta-sanctórum de nuestra carrera, y su camino recto, empezó a publicar, precisamente, dos notables contribuciones sobre onomástica andalusí[1]: "El significado del nombre de los Banū Ašqīlūla" (1966)[2] y "Dos topónimos de la frontera granadina" (1967). Compañeras ambas de Licenciatura en Filología Semítica en la Universidad Complutense de Madrid, en aquellos mediados-finales años sesenta, y viniendo yo dos cursos después que ella, recuerdo bien la impresión admirativa e incitativa que me produjo el alarde de sabiduría y agudeza que ambos artículos representan.

En esos dos artículos iniciales la profesora Rubiera aporta la identificación del romancismo *Ašqīlūla*, como diminutivo de *ašqāliya* (castellano: 'escanda'; catalán: 'escaiola'), siguiendo el hilo de una

---

[1] Referencias bibliográficas completas en la *Bibliografía de Mª Jesús Rubiera Mata* incluida en este mismo volumen de su *Homenaje*.

[2] Las fechas representan el orden cronológico de *Al-Andalus*; las fechas de publicación real fueron dos o tres años después.

referencia de Ibn al-Jaṭīb, en su *Iḥāṭa* (que aún tuvo que leerla a través del manuscrito de El Escorial), donde denominaría a esa destacadísima familia granadina como "los Banū Ḥubayb". Y la identificación de *al-Manẓar* con Bedmar, *Q.ṭr.š* con Cuadros y *Qarsīs* con Garciez. En ambos artículos procede a través de una documentación rigurosa y una lógica impecable, y no se detiene en la mera aportación léxica, sino que apunta la trascendencia de la documentación onomástica, mostrándose consciente de ello, en el primer caso manifestando que el juego de palabras utilizado por Ibn al-Jaṭīb "sería una prueba más de la vitalidad de la lengua romance en el reino de Granada". Otra dimensión muy destacable en ambas contribuciones es el método, el imprescindible al tratar onomástica hispanoárabe: la atención simultánea a las fuentes árabes y a las fuentes romances, en contraste sutil y múltiple, en frontera abierta y constante.

En este punto de mi exposición, debo trasladar el objetivo de mi cámara hacia un plano más general, mencionando que estas contribuciones onomásticas de la profesora Rubiera se situaban plenamente en nuestra tradición arabista más neta, que venía dedicando atención a la antroponimia y a la toponimia árabe de la Península Ibérica, en una actividad permanente y pasando por todas las etapas de curiosidad y de investigación que caracterizan la relación de conocimiento entre el ámbito hispano y el ámbito andalusí, desde la Edad Media (con su etimologismo más o menos ingenuo) hasta hoy, en que la Onomástica ha adquirido unas dimensiones, requisitos y consecuencias tan plurales, de las cuales, en concreto sobre nuestra esfera, ofrece buena muestra la serie de los *Estudios Onomástico-Biográficos de al-Andalus*[3].

No voy ni siquiera a resumir, ahora, cuál era el estado de los estudios onomásticos sobre al-Andalus hasta aquellos años en que la profesora Rubiera publicó sus dos mencionados primeros artículos sobre estos temas. No es momento de tal evaluación, pero, como en cierta manera haya que tener en cuenta aquel estado de la cuestión, para situar cualquier labor individual, remitiré a las consideraciones generales, y muy expresivas, de Juan Vernet, en su síntesis sobre "Toponimia

[3] Volúmenes I y VI, ed. M. Marín (Madrid, 1988 y 1994); II y III, ed. por Mª L. Ávila (Granada, 1989 y 1990); IV, ed. L. Molina (Granada, 1990); y V, ed. M. Marín y J. Zanón (Madrid, 1992).

arábiga"[4], apreciando, con su bibliografía crítica introductoria, los avances al respecto desde el siglo XVIII, especialmente, en adelante. Contamos también con las referencias que pueden encontrarse en el trabajo de Julio Samsó, "Los estudios sobre el dialecto andalusí, la onomástica hispanoárabe y los arabismos en las lenguas peninsulares desde 1950"[5], y en el de José Mª Fórneas, "Elementos para una bibliografía lingüística básica sobre al-Andalus"[6]. El mismo J.M. Fórneas, en colaboración con Darío Cabanelas[7], ha apuntado reflexiones de necesaria consideración, por describir muy adecuadamente cuanto representa esta parcela de investigación, y cómo ha sido sentida, valorada y realizada; su cita, aunque larga, me parece imprescindible[8]:

"El conocimiento del árabe hispánico constituye un instrumento básico para comprender más profundamente aspectos muy variados de la cultura española en las edades Media y Moderna, como resultado de la convivencia e interconexión de dos pueblos, cuyo vehículo de relación más importante fue este dialecto. Entre los aspectos aludidos conviene subrayar, por su mayor riqueza y, desde nuestro punto de vista, por ser fuentes secundarias de relevante interés para el estudio del haz dialectal andalusí, la antroponimia, la toponimia y el gran número de arabismos que aún perviven en las lenguas peninsulares. A estos dos últimos campos -toponima y arabismos- se viene prestando atención preferente, empleándose, aunque no por todos, métodos cada vez más depurados, con una visión más integral del entorno semántico y valorando, además, el sustrato latino y el adstrato mozárabe, especialmente en lo que a toponimia se refiere".

---

[4] *Enciclopedia lingüística hispánica*, I, Madrid, 1960, pp. 561-578.

[5] *Índice Histórico Español*, XVI (1970 [publicado en 1977]), pp. XI a XLVII.

[6] *Actas de las Jornadas de Cultura Árabe e Islámica (1978)*, Madrid, 1981, pp. 45-107.

[7] Ponencia conjunta titulada: "Estado lingüístico de al-Andalus en torno al siglo XI: Estudios y perspectivas", publicada en las *Actas* citadas en la nota anterior, pp. 25-43.

[8] Ponencia citada, p. 27.

Y también[9] esta otra evaluación, certera y muy representativa, notando respecto a los estudios de toponimia y antroponimia: "la tendencia cada vez mayor al enfoque científico-estadístico (que no excluye, sino que da solvencia científica a síntesis divulgadoras), al recurso constante a índices "secos" de topónimos y antropónimos, a estudiar monográficamente por zonas tipos de vocablos o fenómenos lingüísticos. Creemos que los avances han sido grandes. Y es evidente la novedad y aún escasa bibliografía dentro de la antroponimia, de horizontes singularmente prometedores en un terreno tan rico y "proteico" como el peninsular".

Tal era el "ambiente" en relación con la onomástica. Se tenía la certeza, con algún matiz distinto al actual, de que la onomástica hispanoárabe representa una de las confluencias más notables entre lo árabe y lo romance, con importantes y numerosísimos reflejos conectados, que constituían una gran fuente de documentación, recabándose de ella las informaciones entonces prioritariamente demandadas, como eran la lingüística y la geográfica, y mucho menos la sociológica, dimensión que, como luego insistiré, cada vez ha conducido más hacia un análisis onomástico productivo de conocimientos sobre componentes de la población, formas de poblamiento y organización territorial.

La cantidad y el interés de la onomástica hispanoárabe "compartida" venía convocando, pues, muchos esfuerzos estudiosos, con resultados numerosos y brillantes, sobre todo en toponimia, y era labor valoradísima, porque seguía, como sigue, quedando mucho trabajo aún por hacer. En este ambiente de atención esmerada hacia la onomástica, que, según más o menos acierto a evocar, había en la Escuela de Estudios Árabes, se iniciaron, pues, las investigaciones al respecto de la profesora Rubiera. Todos sabemos quiénes eran los maestros que tuvimos, en aquellos años sesenta y setenta, en aquella Escuela -inolvidable, y "nuestra"; tan lejana-. No voy a recordar aquí otro nombre que el de don Elías Terés (1915-1983), de quien la profesora Rubiera fue discípula directa. Y, en relación con su magisterio, creo que ahora debo resaltar sus valiosas reflexiones metodológicas, sobre

[9] Ponencia citada, p. 41.

la investigación onomástica, vertidas al compás de sus publicaciones[10]. Teoría y práctica toponímica muy importante, que llenó una época y proyectó sobre la siguiente su base, es posible que con trascendencia mayor de la que a primera vista captamos. Sobre esta situación y ambiente es significativo cuanto manifiesta la profesora Rubiera en su reseña "Los estudios de toponimia hispano-árabe a la luz de dos publicaciones recientes"[11], o en su confesión emotiva de que "aprendió más Historia de España en los topónimos que en ninguna otra parte, a través de las obras de dos grandes filólogos y arabistas.... D. Jaime Oliver Asín y D. Elías Terés Sádaba"[12].

Tras aquellos dos artículos, con fechas de publicación en 1966 y 1967, la toponimia no vuelve a concretarse en publicaciones de la profesora Rubiera hasta 1982. Desde luego, sus conocimientos sobre onomástica andalusí están positivamente presentes en sus incesantes publicaciones entre tanto, sobre literatura e historia de al-Andalus, pero el tema no reaparece, monográficamente, hasta el artículo "Significado de algunos topónimos árabes de Aspe"[13]. Se inicia así una nueva etapa, que, claro está, se sustenta en sus antecedentes, pero que contiene ya características muy precisas, y distintas, que se continúan hasta hoy.

Esta nueva etapa produce una obra numerosa, con una veintena al menos de publicaciones, muchas de las cuales se reparten por editoriales, obras colectivas y revistas del Levante peninsular, del Sharq al-Andalus, donde Mª J. Rubiera, dejando Madrid, se instala, y donde pasa a ejercer su docencia y su investigación. Sobre el terreno, recibe el impacto directo de la abundantísima toponimia de origen árabe; le llega el enorme interés de todo tipo de gentes, la notable y noble

---

[10] Recordemos su culminación en *Materiales para el estudio de la toponimia hispanoárabe. Nómina fluvial*, Madrid, 1986, con nota preliminar por Joaquín Vallvé, donde alude a la importancia de su contribución toponímica "quizá la [dedicación] que le atraía con más fuerza".

[11] Reseña de los recién citados *Materiales.... Nómina Fluvial*, de Elías Terés, y de *La división territorial de la España musulmana*, de Joaquín Vallvé: *Sharq al-Andalus*, 4 (1987), pp. 365-366.

[12] Mª J. Rubiera, *Villena en las calzadas romana y árabe*, Villena-Alicante, 1985, espec. p. 8.

[13] *La Serranica*, 36 (1982), pp. 17-18.

curiosidad local por conocer el pasado de sus tierras; es requerida por la actividad pluridisciplinar, por el amplio y admirable desarrollo de la Arqueología; responde con su saber, en unos tiempos en que las autonomías suscitan el conocimiento de la propia historia, y en que las Universidades y la investigación atienden a estas demandas, algunas veces efervescentes, como se han manifestado en ocasiones[14]. Sus contribuciones y su atención al interés circundante han sido premiadas, en el curso del diálogo entorno social-historiador que la profesora Rubiera ha sabido mantener, en concreto con sus estudios sobre toponimia: en 1984 recibió el Premio "Ciudad de Benidorm" de Investigación; al año siguiente el Premio del "I Certamen de Investigación sobre Villena y su comarca".

Desde los años ochenta, el cambio historiográfico ha ido cuajando. En los estudios toponímicos se plantean, sobre todo, cuestiones de poblamiento, de organización territorial, y análisis y deducciones acerca de los elementos de población[15].

Todas estas dimensiones y atenciones están en la práctica investigadora de la profesora Rubiera, cuya producción sobre toponimia, desde 1982 hasta hoy puede clasificarse en varios apartados, aunque no siempre ofrezcan materia independiente, y algunos tendrían cabida en más de una de las siguientes clasificaciones, que han de considerarse sobre todo orientadoras[16] :

1: Planteamientos generales:

- *Villena en las calzadas romana y árabe* (1985).

---

[14] Véase por ejemplo Míkel de Epalza, "Toponímia àrab a Catalunya", *Serra d'Or*, XXXVI (marzo, 1994), pp. 164-165.

[15] Sobre esto, a nivel general, pueden verse mis reflexiones en la ponencia "Andalucía islámica (siglos VIII-XV): territorio, poblamiento y comunicaciones", *II Congreso de Historia de Andalucía (1991). Actas*, Córdoba, 1994, espec. pp. 10-11.

[16] Referencias completas pueden hallarse en la "Bibliografía de Mª J. Rubiera", en este volumen de *Homenaje*.

- (Colab. con M. de Epalza) *Los nombres árabes de Benidorm y su comarca* (1985) y *Els noms àrabs de Benidorm i la seua comarca* (1985).

- "El vocablo árabe 'sikka' en su acepción de vía y sus posibles arabismos en la toponimia hispánica: Aceca, Seca y Villa Seca" (1986).

- (Colab. con M. de Epalza) "Estat actual dels estudis de toponimia valenciana d'origen àrab" (1986).

- "Los estudios de toponimia hispano-árabe a la luz de dos publicaciones recientes" (1987).

- "Els topònims aràbigo-catalans del Baix Segura (Alacant)" (1989).

2: Toponimia y organización del espacio, especialmente en el levante de al-Andalus:

- "Elda en el Pacto de Tudmir: camino y fortaleza" (1983).

- "Aspe, la gran calzada y el camino de la Almohaja" (1983).

- "Rafals y raales; ravals y arrabales; reals y reales" (1984).

- "Valencia en el Pacto de Tudmir" (1985).

- "Els camins àrabs de la muntanya i la Marina alacantines i una hipòtesi sobre el nom d'Alcoi" (1991).

3: Toponimia y elementos de población, especialmente en el levante de al-Andalus:

- "Significado de algunos topónimos árabes de Aspe" (1982), con materiales retomados en:

- "Toponimia arábigo-valenciana: Falsos antropónimos beréberes" (1984) y (1992).

4: Toponimia/historia/geografía:

- *La Taifa de Denia* (1985 y 1988, 2ª ed.)

- (Colab. con M. de Epalza) *Xàtiva musulmana (segles VIII-XIII)* (1987).

- "Los precedentes geopolíticos musulmanes del señorío de Villena (1987).

- "El baix Vinalopó durant l'època àrab" (1988).

5: Otros ámbitos:

- "Maḏrīṭ" (1985).
- "La toponimia árabe de Madrid" (1990).
- "Introducción a la nueva edición" de Jaime Oliver Asín, *Historia del nombre de Madrid* (1991).

Hay que observar, además, que todas esas dimensiones ahora prioritarias en los estudios toponímicos, y referidas, como antes aludí, a cuestiones de poblamiento y organización territorial, están presentes en la teoría investigadora de la profesora Rubiera, como lo están en la práctica, según se pone de manifiesto, por ejemplo, en su contribución, en colaboración con Míkel de Epalza, acerca del "Estat actual dels estudis de toponímia valenciana d'origen àrab"[17], con unas excelentes premisas metodológicas y un notable análisis del panorama, incluyendo un repaso a los repertorios de toponimia, a la etimología de los topónimos, al topónimo árabe como documento lingüístico, como documento histórico y como documento geográfico.

En este último apartado de este recién citado artículo, es especialmente importante la convicción de que[18]: "Els topónims poden ser una font fonamental per conéixer la geografia humana o de poblament: mitjançant els topònims àrabs podem descobrir com era l'hábitat d'època musulmana, les seues ciutats amb els ravals, les seues alqueries o poblaments rurals, els seus rafals o pletes per al bestiar, els seus reals o hortes, les seues almadraves ceramístiques de terra endins, les faluques de maó, els camins, els ponts, els diversos sistemes de captació d'aigua, etc. Però aquí també hem de ser conscients de certes limitacions importants. Els topònims àrabs no solen designar "institucions", com per exemple la propietat de la terra o la jurisdicció política: és la

[17] *Xe Col·loqui General de la Societat d'Onomàstica. 1er d'Onomàstica Valenciana (València,1985)*, Valencia, 1986, pp. 420-426.

[18] M. de Epalza y Mª J. Rubiera, "Estat actual....", espec. pp. 425-426.

raó de l'error de Guichard[19] en la seua interpretació dels albacars i del binomi alqueria/rafal....".

Está aludida así otra característica de la producción toponímica de Mª J. Rubiera, que es su dimensión polémica, no soslayada cuando ha pensado que debía actuar. Creo que hace bien en replantear "el problema de si todos los Beni- [tan numerosos en determinadas áreas levantinas]... son nombres de familia. Es su parentesco fonético con la palabra latina *pinna*, que ha dado en castellano *peña* y en catalán *penya*, transcrita en árabe como *bina* y transformada después de la conquista en *beni*, por analogía...."[20], y separar algunos que no serían nombres de familia de los que sí lo son. Y creo que acierta al desvincular de una etimología tribal determinados topónimos, como Atzeneta de Albaida y otros de forma similar, en los que se identifica o documenta la etimología *sanad* ("ladera"), como también puntualiza resultados en relación con las huellas toponímicas de los Hawwāra y los Ṣinhāŷa, y constatando la escasez de rastros toponímicos de éstos últimos en particular, "a pesar de los almorávides y almohades, nos hace sostener la hipótesis de que no hubo una asimilación de estos beréberes tardíos a la población andalusí"[21], que es observación considerable, y abierta a confrontaciones con datos sobre otros ámbitos peninsulares.

Para terminar, destacaré lo que me parece la gran contribución de la profesora Rubiera en sus estudios toponímicos, más allá de sus muchas aportaciones puntuales, y sería, en mi opinión, su capacidad para armonizar las referencias onomásticas dentro de una reconstrucción territorial, y ello de una forma dinámica, no estática, en la cual el proceso histórico manifiesta sus modificaciones y en la cual los diferentes elementos (viarios, defensivos, ofensivos, institucionales)

---

[19] De Pierre Guichard puede verse, al respecto, y entre otras contribuciones: "Faut-il en finir avec les berbères de Valence?", *Al-Qanṭara*, XI (1990), pp. 461-474; "La toponymie tribale berbère valencienne: réponse à quelques objections philologiques", *Festgabe für Hans-Rudolf Singer*, Francfort, 1991, I, pp. 125-141.

[20] Mª J. Rubiera y M. de Epalza, *Los nombres árabes de Benidorm y su comarca*, Benidorm-Alicante, 1984, espec. pp. 56-57.

[21] Mª J. Rubiera, "Toponimia aràbigo-valenciana: falsos antropónimos beréberes", *Miscel·lània Sanchis Guarner*, Valencia, 1984, espec. p. 320.

desempeñan su papel, integrada y/o desintegradamente. En este sentido es modélico su trabajo *Villena en las calzadas romana y árabe*[22].

Muy oportuna me parece la iniciativa de la Universidad de Alicante, de ofrecer este *Homenaje* a la profesora Rubiera, y en suscitar comentarios, reflexiones, críticas y alabanzas en torno a una producción científica. El comentario y la reflexión compartida es una de las mejores tareas que podemos cumplir.

[22] Villena-Alicante, 1985.

MARÍA JESÚS RUBIERA Y SUS ESTUDIOS SOBRE LA ARQUITECTURA ISLÁMICA: LITERATURA DE PALACIOS Y JARDINES.

Gonzalo M. BORRÁS GUALIS
Universidad de Zaragoza

Cuando en el curso 1979-1980 introdujimos en los planes de estudio de la licenciatura en Filosofía y Letras (Sección de Historia) de la universidad de Zaragoza la asignatura optativa de Arte Musulmán e Hispanomusulmán éramos conscientes de la escasa atención que se concedía entonces a esta materia en la docencia universitaria española, excepción hecha de las universidades de Madrid y de Granada, y ello a pesar del importante legado artístico que el Islam ha dejado sobre el solar español.

En la universidad de Zaragoza existían razones de peso para promover esta docencia y que justificaban nuestra inquietud por estos temas, que abarcaban desde la vieja tradición de la escuela arabista zaragozana de los Francisco Codera, Julián Ribera y Miguel Asín Palacios hasta la por aquel momento trepidante actividad restauradora en el palacio islámico de La Aljafería a cargo del arquitecto Francisco Íñiguez Almech. Pero a la vez teníamos conciencia de las dificultades para implantar una docencia sin la adecuada dotación de un profesor especializado en el tema y de la que hube de hacerme cargo sin ser arabista ni dedicarme a la arqueología islámica, con el escaso bagaje intelectual de mis investigaciones sobre arte mudéjar aragonés.

Si antepongo todo esto es para explicar cómo comencé a interesarme por los estudios de María Jesús Rubiera y para contextualizar de modo más preciso la incidencia que sus trabajos han tenido en la actividad docente de la asignatura de Arte Musulmán e Hispanomusul-

mán de nuestra universidad de Zaragoza, que a partir del año 1982 cuenta ya con la nueva titulación de licenciatura en Historia del Arte. De lo dicho se habrá colegido que no se trata ahora de ofrecer una glosa desde el punto de vista del investigador sino del docente universitario.

Aunque mi primera referencia corresponda a otro aspecto de la valoración de la obra de María Jesús Rubiera, y sin ánimo de ingerirme en coto ajeno, no puedo omitir una alusión a la trascendencia de su trabajo en torno a «Los poemas epigráficos de Ibn al-Ŷayyāb en la Alhambra», publicado en el año 1970 en la extinta revista *Al-Andalus*, ya que fue mi primer encuentro con su investigación, hasta que todos pudimos disponer de la edición monográfica sobre Ibn al-Ŷayyāb del año 1982, editada por el Patronato de la Alhambra. Como se puede inferir, atendido el objetivo de mi docencia universitaria, en esta entrega de María Jesús Rubiera yo no valoraba tanto la corrección de la tesis del maestro don Emilio García Gómez sobre Ibn Zamrak como el único poeta de la Alhambra, como el hecho de poder contar con la edición de unas fuentes árabes primordiales para los comentarios de texto.

En concreto los cuatro poemas de la torre de la Cautiva nos servían no sólo para definir el cambio de función entre las torres nazaríes del siglo XIII, de carácter estrictamente militar, y las del siglo XIV, de carácter mixto ("Calahorra que contiene un palacio"), sino en un ámbito mucho más general, de carácter estético, para profundizar en el papel que juega la superficie en la configuración del espacio musulmán así como para enfatizar la omnipresencia de la ornamentación islámica sobre cualquier tipo de soporte material. Con este propósito cuántas veces he recurrido en mis lecciones a este fragmento del poema del tercer ángulo en la torre de la Cautiva, según la traducción de María Jesús Rubiera:

"Es un palacio en el cual el esplendor está repartido
entre su techo, su suelo y sus cuatro paredes;
en el estuco y en los azulejos hay maravillas, pero
las labradas maderas de su techo aún son más extraordinarias"

Si he antepuesto esta consideración es con el objeto de que se valore mejor el júbilo con que saludamos en mis clases la primera entrega de su obra, básica para la docencia universitaria, sobre *La*

arquitectura en la literatura árabe. Datos para una estética del placer, en su edición del año 1981, realizada por la Editora Nacional. Junto con el Corán, en la versión española de Juan Vernet, de editorial Planeta, este pequeño gran libro de María Jesús Rubiera de la Editora Nacional constituía una herramienta de trabajo insustituible para introducirnos en el pensamiento y en la cultura del Islam. Su lectura producía siempre entre los alumnos una profunda fascinación, que se acrecentaba sin duda al hallarse incluido el libro en la rara serie de la "Biblioteca de visionarios, heterodoxos y marginados".

Todos advertíamos dos valores fundamentales en esta obra: de un lado su carácter de antología de textos y documentos árabes sobre el arte y la arquitectura del Islam y de otro la excelente introducción que los propios comentarios de María Jesús Rubiera van ofreciendo para entender mejor las principales tipologías de la arquitectura del Islam.

De todos es sabido la importante función ancilar que en la docencia universitaria cumplen hoy día las colecciones de fuentes y documentos. En una aproximación al significado de cualquier obra de arte es preciso partir de la consideración de los factores extrínsecos, es decir, del pensamiento y de la cultura de la sociedad a la que corresponde y, asimismo, de aquellos agentes artísticos que hicieron posible la obra de arte. Para ello es inexcusable recurrir a las fuentes literarias de la época.

Nunca se ponderará suficientemente la laguna que en este sentido vino a llenar la antología de María Jesús Rubiera. Bastará con mencionar en este sentido que las fuentes árabes para la historia del arte islámico no habían sido contempladas ni en la prestigiosa colección norteamericana de los años setenta, editada por la Prentice Hall, titulada *Sources and documents in the History of Art Series*, bajo la dirección de H. W. Janson, ni tampoco en la excelente colección española de los años ochenta, editada por Gustavo Gili, titulada *Fuentes y documentos para la Histona del Arte,* bajo la dirección de Mireia Freixa, Joaquim Garriga y Joaquín Yarza.

Pero esta notable condición de obra única que concurre en la antología literaria de María Jesús Rubiera, y que constituiría por sí misma mérito más que sobrado para la estimación de un libro, se avalora en grado sumo con el acertado criterio de los textos antologizados y, sobre todo, de los sugerentes comentarios personales de

introducción a los mismos, que convierten a esta obra en un excelente vademecum para una primera aproximación al arte y a la arquitectura del Islam. Nosotros la utilizamos en clase para este propósito junto con la obra de Titus Burckhardt, *El arte del Islam,* en la versión española editada por Olañeta en 1988.

Precisamente una de las mayores dificultades que implica el estudio de la asignatura de Arte Musulmán e Hispanomusulmán para los alumnos, que se hallan inmersos por nacimiento y formación en la cultura occidental europea, es el paulatino proceso de mentalización para entrar en contacto con una estética oriental, proceso al que hay que dedicar inicialmente varias semanas de clase, puesto que es necesario dar la vuelta al revés, como si de un calcetín se tratase, a los presupuestos de la estética occidental europea, en la que nos hallamos instalados culturalmente.

Y esta dificultad se encuentra magníficamente salvada en la obra de María Jesús Rubiera desde su espléndida introducción, en la que la autora va desgranando los nuevos presupuestos de esta estética oriental, de una arquitectura concebida como "objeto de placer para los sentidos", de un arte cuyos propósitos son tan diferentes a los de la cultura occidental cristiana. Algunas de sus apreciaciones en esta introducción, que luego están desarrolladas con pormenor para cada tipología arquitectónica en los diferentes capítulos en que se organiza el libro, alcanzan cotas de sutil penetración al contrastarse con la estética occidental. Baste esta muestra: "*Nunca la arquitectura occidental pensó en el oído, pobre víctima que a lo que más puede aspirar es a la insonorización, pero jamás será arrullado por sonidos nacidos de la arquitectura: en la estética árabe sí, incluso las cúpulas han de tener ecos gratos como arrullos (búsquese este dato en las descripciones de los palacios andalusíes)*".

El libro dedica los primeros epígrafes a aquellos arquetipos ideales desarrollados en la literatura árabe sobre palacios míticos, sobre Salomón como gran constructor o sobre ciudades fantásticas, para luego desgranar las fuentes primordiales sobre los monumentos más importantes del Islam -con tratamiento individual para palacios, jardines, baños y mezquitas- tanto en Oriente como en al-Andalus, y un epígrafe monográfico sobre Granada. Este planteamiento tiene la virtud de permitir apreciar mucho mejor la pervivencia de los arquetipos ideales

en las fuentes árabes a lo largo del tiempo, tema al que María Jesús Rubiera siempre ha concedido particular atención (Véase, por ejemplo, su aportación sobre "Arquetipos ideales de la ciudad árabe", en *La ciudad islámica,* Zaragoza, Institución "Fernando el Católico", 1991, pp. 57-64). Por todo ello contribuye de manera muy eficaz al siempre difícil deslinde entre fantasía y realidad en los textos literarios árabes.

Creo que lo dicho deja testimonio claro de la utilidad de este libro y de su frecuente uso por los alumnos de la universidad de Zaragoza. Por esta razón cuando se produjo el lamentable desmantelamiento de la Editora Nacional, temimos todos por su propia supervivencia y no fue menor el júbilo ante su segunda edición, a cargo de la editorial Hiperión, en el año 1988, esta vez además ampliada con un atinado capítulo para la época de las primeras taifas, en el que se recogen nuevos textos sobre los palacios de Al-Ma'mūn en Toledo y de Al-Mu'-tamid en Sevilla. Tampoco sorprenderá, pues, tras cuanto se lleva ya apuntado, que la siempre atenta industria editorial italiana haya acometido una traducción de este libro, en edición genovesa de Marietti, en 1990.

Quiero todavía añadir una observación, que no considero irrelevante para la valoración de esta obra. Si tenemos en cuenta el divorcio que en los estudios sobre arte islámico en España se constata en los últimos tiempos entre arabistas, arqueólogos, arquitectos e historiadores del arte, que hace tan difícil, en particular para los docentes, cohonestar las aportaciones científicas procedentes de tan diversos campos de investigación, este tipo de contribuciones de carácter escolar adquieren todavía mayor relevancia, en especial por lo que suponen de generosidad intelectual hacia una comunidad científica muy heterogénea, que no siempre tiene facilidades para acceder a este tipo de fuentes. Nunca se elogiará bastante la grandeza de espíritu que encierra el sacrificio de la legítima brillantez del trabajo especializado, poniendo el conocimiento al alcance de un público mucho más amplio.

Pero no nos encontramos solamente ante un corpus básico de fuentes árabes para la arquitectura islámica, sino ante una arabista que desde el punto de vista del conocimiento y estudio de estas fuentes literarias ha profundizado en la comprensión del arte y de la arquitectura del Islam. Y, en esta línea, el peso de la literatura en la comprensión del arte islámico tiene mucha más trascendencia de la que se pudiera

pensar a priori, en todo caso más que en otras culturas, ya que el propio pensamiento islámico ha subrayado la concordancia estructural entre el lenguaje literario y el lenguaje artístico. En el poema de Ibn al-Ŷayyāb, del que hemos citado un fragmento anteriormente, se dice en este sentido:

> *"parecen poéticas imágenes, paranomasias y trasposiciones los enramados e incrustaciones".*

Si el pensamiento cristiano ideó, siguiendo la tradición neoplatónica, el método analógico para poder elevarse de la contemplación de la realidad material al mundo espiritual, en el pensamiento del Islam la estructura de la metáfora literaria ha podido convertir al jardín en un paraíso en la tierra. Como constatación, una de las últimas aportaciones de la profesora María Jesús Rubiera lleva un título bien revelador: "Il giardino islámico como metafora del paradiso" (en *Il giardino islamico. Architettura, natura, paesaggio,* edición de Attilio Petruccioli, Milano, Electa, 1994, pp. 13-24). Es decir, el peso de la literatura árabe en la cultura islámica, y por tanto en el arte, nos permite establecer un importante matiz diferenciador entre el carácter "simbólico" del arte occidental y el "metafórico" del arte islámico.

Por todo ello creo que las contribuciones de la profesora María Jesús Rubiera en esta parcela de las fuentes literarias árabes para el arte del Islam, que a alguien se le pudiera antojar menor, en este contexto que se ha planteado se alejan del carácter ancilar de las antologías para elevarse a la categoría de método de trabajo para la lectura e interpretación del arte islámico, al que tanto está aportando con sus puntos de vista desde las fuentes literarias.

L'APORTACIÓ DE MARIA JESÚS RUBIERA A LA CATALANÍSTICA

Rafael ALEMANY FERRER
Universitat d'Alacant

1. Les claus d'una línia de recerca

En un món cada vegada més inexorablement orientat cap a la hiperespecialització i la compartimentació del saber, causa una certa sorpresa —almenys d'un primer cop d'ull— topar-nos amb una arabista com Maria Jesús Rubiera, un nombre important de publicacions de la qual, tot i que sempre relacionades amb l'arabisme, el trascendeixen pel fet que s'endinsen en àmbits d'estudi propis de la filologia romànica i, més en particular, de la filologia catalana.

Crec no equivocar-me en afirmar que aquest interés de la nostra estudiosa madrilenya per temes i qüestions de la llengua i literatura catalanes s'inicia arran de la seua incorporació a la Universitat d'Alacant, l'any 1982, després d'una experiència acadèmica prèvia a la Universitat Complutense de Madrid.

Sense pretendre negar altres possibles motivacions anteriors, em sembla fora de dubte que l'establiment de la professora Rubiera en terres alacantines li va obrir unes noves i prometedores expectatives de recerca, derivades, en bona part, del descobriment directe de l'especificitat lingüística i cultural valenciana, fruit en tants aspectes d'una llarga interacció entre l'element aràbigo-musulmà i el cristiano-catalano-aragonés. Res més noble per part de la nostra il·lustre col·lega que posar els seus sabers d'arabista al servei d'un millor coneixement de la realitat lingüística i literària del País Valencià que la acollia. Tanmateix, i per fortuna, un plantejament d'aquest tipus implicava, recíprocament

i indefectible, una progressiva impregnació per part de la professora Rubiera d'aquells ingredients culturals valencians aliens a la tradició àrab, entre els quals, sense dubte, la llengua i literatura catalanes ocupen un lloc d'especial relleu.

Però encara cal afegir alguna cosa més. Els atzarosos designis acadèmico-administratius derivats de l'aplicació de la Llei de Reforma Universitària a l'àmbit concret de la Universitat d'Alacant, van fer que les àrees científiques d'Estudis Àrabs i Islàmics i de Filologia Catalana quedaren integrades, juntament amb la de Filologia Francesa, en un únic departament —que ha existit fins l'any 1991—, la primera directora del qual va ser, precisament, la professora Rubiera. Aquest fet, d'una o altra manera, va contribuir encara més si cap a la imbricació de la distingida arabista amb la llengua, literatura i cultura catalanes.

Les publicacions de Maria Jesús Rubiera més directament relacionades amb la catalanística es classifiquen en dos grups fonamentals clarament diferenciats: el dels treballs al voltant de les relacions entre la llengua àrab i la catalana i el de les aportacions a l'estudi del *Tirant lo Blanc*. Tanmateix cal afegir-hi encara una recent comunicació referida a l'autor mallorquí islamitzat Anselm Turmeda (ss. XIV-XV) i dos blocs considerables d'estudis dedicats, respectivament, a la toponímia valenciana i als orígens de les *khartges* romàniques en la literatura àrab, entre els quals és fàcil trobar-ne més d'un directament o indirecta relacionat amb l'àmbit d'estudi propi de la catalanística. El fet, però, que aquestes dues sèries de publicacions siguen objecte de consideració en altres dues col·laboracions d'aquest *Homenatge* justifica que em centre ací, sobretot, en les altres aportacions assenyalades.

2. Les relacions entre l'àrab i el català

Aquestes relacions han estat estudiades per Maria Jesús Rubiera, fonamentalment, en la ponència que va presentar al IX Col·loqui Internacional de Llengua i Literatura Catalanes (Rubiera 1993b). Cal dir, no obstant, que alguns dels plantejaments i de les tesis que l'autora hi formula ja havien estat anticipats menys desenvolupadament, si més no, en dues ocasions anteriors (Rubiera 1984b i 1987b).

Els estudis de la nostra arabista al voltant d'aquesta temàtica se centren, fonamentalment, en tres aspectes:

1. El replantejament de la qüestió del "mossàrab", sobretot en allò que toca a la presumpta relació de paternitat d'aquesta llengua amb el valencià.

2. L'establiment de l'extensió i límits de la influència de l'àrab damunt del català —i, en especial, de la varietat valenciana d'aquest—, a partir d'una redefinició del concepte d'"arabisme".

3. La formulació de la hipòtesi de la possible influència del dialecte valencià de la llengua catalana damunt del dialecte hispano-àrab que es parlava al territori del regne medieval de València.

Pel que fa al primer tema la il·lustre arabista comença per qüestionar l'existència del mossàrab com a llengua neollatina pròpiament dita, atés que una bona part dels trets que la caracteritzen no difereixen dels del llatí vulgar general d'Hispània. És per això que Rubiera prefereix parlar, com a molt, d'un proto-romanç d'al-Andalus. De més a més la denominació de *mossàrab* aplicada a aquest proto-romanç resultaria inadequada, ja que aquest idioma no va ser privatiu de la minoria homònima de cristians islamitzats, sinó que, ben al contrari, va esdevenir el vehicle d'expressió comú de tota la població d'origen hispànic, amb independència que aquesta s'islamitzara o no.

A partir d'aquestes premises, Maria Jesús Rubiera, d'acord amb el parer dels arabistes més prestigiosos, rebutja de pla la hipotètica filiació de la parla valenciana respecte del "mossàrab" o proto-romanç d'al-Andalus, basant-se en tres tipus d'arguments:

a) L'escassa semblança existent entre aquests dos sistemes lingüístics, tret del paregut obvi que els atorga l'ascendència llatina comuna.

b) L'evidència documental que el "mossàrab" ja havia d'haver desaparegut pels volts del segle XI com a conseqüència, sobretot, del llarg procés d'arabització d'al-Andalus. En seria un indici fefaent el fet que els veritables mossàrabs de Toledo —nombrós col·lectiu de cristians arabitzats emigrats d'Andalusia— utilitzen l'àrab en la documentació que ens han llegat, en comptes de l'hipotètic romanç propi, tot i que aquest seria, sense dubte, molt més pròxim al vehicle d'expressió de la cancelleria toledana o castellana. Per això, dedueix Rubiera (1993b, 305), "si els cristians de Toledo o de Guadix, llocs que sempre s'han considerat centres del mossarabisme, ja no parlaven romanç a Castella, a la fi del segle XI, difícilment el parlarien els de les regions més

arabitzades com València, Còrdova o Sevilla". Per altra banda, els testimonis atesten que, al segle XIII, els musulmans que habitaven el territori valencià escrivien en perfecte àrab clàssic i parlaven en àrab dialectal.

c) L'escàs valor de la toponímia "mossàrab" conservada al País Valencià com a document provatori del manteniment viu d'aquesta llengua fins a temps ben tardans, a causa de la naturalesa arcaitzant i fosilitzant dels topònims de qualsevol llengua.

Quant al segon tema, l'extensió i límits de la influència de l'àrab damunt la llengua catalana, la professora Rubiera sosté una nul·la —o, si de cas, molt minsa— incidència fonològica, unes mínimes petjades morfosintàctiques —com ara la terminació en *-i* d'alguns patronímics—, però, en canvi, una empremta lèxico-semàntica molt més significativa, que, a falta encara d'estudis sobre els calcs semàntics, es palesa a bastament en els arabismes lèxics, per bé que aquest siguen molt més abundants en la varietat valenciana del català que no pas en altres dialectes d'aquesta llengua —principatí, mallorquí...—. En qualsevol cas cal tenir present la definició d'"arabisme" que proposa i fa servir la nostra homenatjada, segons la qual s'ha d'entendre per tal no sols un manlleu lèxic genuïnament àrab incorporat, en aquest cas, al català, sinó qualsevol altre mot que, amb independència de la llengua de procedència originària, haja arribat al català a través de l'àrab, després del corresponent procés d'adaptació fonològica a aquesta última llengua. Així, doncs, el mot català *albercoc* seria un arabisme perquè, tot i que procedeix originàriament del llatí *praecocia*, s'incorpora a la llengua catalana a través de la forma *birqūq*, és a dir, la corresponent adaptació fonològica que l'àrab n'havia fet. Des d'aquesta òptica no és pertinent considerar com a llatinismes o "mossarabismes" (= romancismes) del català alguns mots que, pel fet que no presenten trets d'una evolució romànica ordinària, sinó més bé d'una pura refonologització àrab, no poden ser més que autèntics arabismes d'etiologia llatina o romanç i, en aquest sentit, és important assenyalar que un 10% del lèxic protoromanç d'al-Andalus o "mossàrab" va passar com a manlleu a l'àrab.

Des d'aquests pressupòsits la professora Rubiera estableix les coordenades temporals i espacials en què es produeixen els arabismes del català. En relació amb el temps, la influència de l'àrab sobre el català se circumscriu pràcticament al passat medieval, tret de comptades

excepcions molt específiques relacionades amb la realitat sòcio-política actual (*intifāḍa*, per exemple). La escassa proclivitat vers els arabismes per part d'autors clàssics llatinitzants, com Joan Roís de Corella, o dels escriptors de la Renaixença —aferrissats sovint a un "purisme" lingüístic exacerbat—, juntament amb la progressiva extinció del món rural que va servir d'escenari a la civilització àrab hispànica, esdevendrien, a parer de la Dra. Rubiera, algunes de les claus d'aquest procés de reculada de l'empremta del lèxic àrab sobre el català, procés que, no obstant, la nostra investigadora suggereix d'invertir per via de la introducció de neologismes. Quant al marc geogràfic els arabismes són molt més abundants en la varietat del català pròpia de l'àmbit territorial valencià i això, potser, perquè, dins del domini lingüístic de la llengua catalana, va ser a l'antic regne de València on més es va prolongar la convivència o coexistència entre cristians i musulmans (ss. XIII-XVII), a diferència, sense anar més lluny, no ja sols del Principat sinó també de Mallorca, on la població mudéjar va ser molt residual. Precisament, per aquesta raó, la major abundància d'arabismes no sols esdevé un tret peculiar del dialecte valencià, sinó un ajut notable per a esbrinar la procedència geogràfica de textos catalans medievals d'origen o autoria desconeguts o imprecisos (*Curial*, *Tirant*...).

Pel que fa als camps a què remeten aquests arabismes, lògicament ocupen un lloc rellevant els àmbits més clarament relacionats amb la vida i les activitats dels mudéjars i moriscs, com ara el marítimo-comercial (*albarà*, *domàs*, *garbí*, *drassana*...), el científic (*àlgebra*, *alquímia*...), el dels oficis tradicionals —especialment els relacionats amb la construcció i l'urbanisme— (*rajola*, *raval*, *barri*...), el de l'administració islàmica (*mesquita*, *alcalde*, *alfaquí*...) o el del món rural (*séquia*, *sénia*, *assagador*...). I això, és clar, sense comptar els topònims, a través del quals, assenyala Rubiera (1993b, 315) amb encert, és possible establir la frontera lingüística històrica entre el català i el castellà dins del territori valencià, segons el principi lingüístic pel qual els fonemes estrangers són reemesos per l'oient d'acord amb el sistema fonològic propi del seu idioma, de manera que un mot àrab com *al-fawwara* (=font cabalosa), esdevé *Favara* en català i *Alfaguara* en castellà.

L'interés de la professora Rubiera pel tema de les relacions entre la llengua àrab i la catalana, no sols s'ha materialitzat en els estudis

centrats en la influència de la primera sobre la segona —especialment en el que afecta a la configuració del dialecte valencià—, sinó que també ha apuntat en la direcció inversa. A aquest propòsit cal esmentar la hipòtesi no desenvolupada, però suggerida reiteradament (Rubiera 1984b, 1987b i 1993b), d'una possible influència del català de l'antic regne de València sobre el dialecte hispano-àrab que es parlava en aquestes terres. La proposta es fonamenta en els quatre segles llargs de convivència d'ambdues parles, que molt bé podria haver possibilitat una interacció recíproca, anàloga a la que es va produir en el cas del dialecte aràbigo-granadí i del castellà.

3. El "Tirant lo Blanc" i l'univers islàmic

La commemoració el 1990 del cinc-cents aniversari de la publicació de la novel·la cavalleresca valenciana *Tirant lo Blanc* (1490), va esperonar Maria Jesús Rubiera a encetar una nova línia de recerca al voltant d'aquesta obra des d'una perspectiva araboislàmica. Els fruits d'aquesta dedicació es van materialitzar en una sèrie d'articles (Rubiera 1990a, 1990d, 1991a i 1991d), que, juntament amb diverses conferències i intervencions congressuals, van preparar el camí del llibre *Tirant contra el Islam* (Rubiera 1993c), que es pot considerar, per ara, la síntesi de les recerques de la il·lustre arabista sobre aquest tema.

D'entre els múltiples aspectes d'interés que presenta el conjunt dels estudis de Rubiera relacionats amb el *Tirant*, un, però, ha reeixit, segurament perquè contribuïa a atiar amb nou combustible el foc de la sempiterna polèmica de l'autoria de la gran novel·la valenciana: ¿Joanot Martorell va ser l'autor únic de l'obra o hi va col·laborar Martí Joan de Galba? En aquest segon cas ¿fins a on arriba la intervenció del primer i on comença la del segon? Maria Jesús Rubiera, com tants altres estudiosos, prova de donar una resposta satisfactòria a aquests interrogants i, per fer-ho, adopta una estratègia metodològica inèdita: l'observació de l'univers i dels personatges musulmans que es reflecteix en les diferents zones del *Tirant*. La conclusió a què arriba és que la configuració literària de l'un i dels altres no és homogènia al llarg de tota la novel·la, sinó, ans al contrari, ben diversa. Així, doncs, mentre que en unes zones de l'obra aquesta palesa un elevat grau de realisme i, per tant, un bon coneixement del món musulmà i dels seus cultemes

—per bé que només a través dels models mudéjars vius a la societat valenciana del segle XV—, en altres zones s'evidencia una considerable ignorància d'aquest univers a causa dels nombrosos errors i desajustos amb què se'ns configura literàriament. A partir d'això la professora Rubiera dedueix que aquesta dispar presentació literària dels referents islàmics en el *Tirant* només es pot explicar per la intervenció de dos autors en la redacció definitiva del text de la novel·la tal i com avui el coneixem: un, Martorell, valencià i senyor de propietats poblades per mudéjars, que coneixeria bé la realitat musulmana que tenia a l'abast, i un altre, Galba, català i, per tant, més alié a un coneixement de primera mà d'aquesta mateixa realitat, dèficit que es reflectiria en els capítols de l'obra deguts a la seua ploma. Maria Jesús Rubiera situa la línia divisòria de la intervenció substancial d'un i d'altre autor pels volts del capítol 300, venint a coincidir així, considerablement, amb la frontera establida per Joan Coromines (1954) i per Antoni Ferrando (1989) a partir de pressupòsits estilístics i lingüístics. Tanmateix, mentre que en un primer moment la nostra arabista (Rubiera 1990d) atribueix a Galba la paternitat íntegra de la novel·la des d'aquest capítol fins a la fi, posteriorment (Rubiera 1993c) limita la intervenció bàsica de l'hipotètic co-autor català als capítols compresos entre el 300 i el 350 i atorga a Martorell la responsabilitat substancial de tota la resta. Aquest canvi es deu al fet que una relectura més detinguda de l'obra —probablement esperonada per la rèplica d'algun altre estudiós (Chiner 1991)— permet a Rubiera retrobar, en els capítols posteriors al 350, una plasmació de bell nou fidedigna de l'univers islàmic i, per tant, al seu parer, martorelliana.

Però, tot i que la teoria que acabem de resumir ha esdevingut l'aportació més reeixida dels estudis de la nostra arabista sobre el *Tirant*, no és l'única que ens ha llegat en relació amb aquest tema. Així doncs, i entre altres aspectes d'interés, cal destacar el replantejament del tema de les fonts literàries orientals de la novel·la valenciana, formulat inicialment per Siegfried Bosch (1949-50), per a qui el *Tirant* hauria rebut la influència de la novel·la cavalleresca àrab (=*sīra*) *Umar an-Numan*, inserida en *Les mil i una nits*, amb la qual presenta una sèrie de concomitàncies temàtiques i situacionals considerables. Maria Jesús Rubiera qüestiona, en primer lloc, el vehicle de transmissió textual proposat per Bosch, les relacions militars i comercials catalano-

aragoneses amb l'Orient durant la baixa Edad Mitjana, atés que no hi han indicis de la vessant literària d'aquestes relacions. Sí que és més factible, tanmateix, explicar l'empremta aràbigo-oriental com a resultat de la llarga presència de l'Islam en la península (ss. VIII-XVII) i de l'assimilació europea d'elements literaris orientals a través de les traduccions al llatí i a les llengües vulgars realitzades a l'àmbit hispànic entre els segles XII i XIV. Però, de més a més, Rubiera aporta un argument decisiu en contra d'una influència directa d'*Umar* sobre el *Tirant*: que el relat cavalleresc àrab adduït per Bosch no apareix en els testimonis més antics de *Les mil i una nits* (edició de Leiden, 1984), ja que només es va incorporar a l'obra a partir del segle XVI. L'obra valenciana, doncs, no presentaria intertextualitats de l'àrab, sinó pures coincidències o concomitàncies.

Quelcom semblant s'esdevé, segons Rubiera, amb un segon component textual tirantià habitualment relacionat amb *Les mil i una nits*, la famosa història del filòsof de Calàbria inserida al capítol 110. Si bé és cert que en trobem un testimoni molt semblant en *Les mil i una nits*, cal tenir en compte —ens alerta l'arabista— que això només es produeix en la molt reelaborada versió francesa de l'obra preparada pel metge cairota Mardrus (1868-1949) i no en els textos corresponents de la *vulgata*. És, doncs, més fàcil pensar que la historieta del filòsof haja arribat al *Tirant* a través dels testimonis romànics que en trobem al *Novellino* italià (s. XIII) o al *Libro de los enxemplos* castellà de Clemente Sánchez de Vercial (ss. XIV-XV) i això, sense perjudici, és clar, d'un més que probable model àrab, en forma de conte, al qual remetrien, en última instància, les diverses reformulacions romàniques i, fins i tot, la reelaboració tardana que trobem a *Les mil i una nits*. Un procés anàleg s'hauria produït en l'episodi de l'engany de la Viuda Reposada per fer creure a Tirant que Carmesina li és infidel amb el negre hortolà Lauseta, que, tot i arribar a la novel·la valenciana a través de les *Novelle* italianes de Giovanni Sercambi (ss. XIV-XV), remetria, al capdavall, a *Les mil i una nits*.

Per a Maria Jesús Rubiera, doncs, la influència literària aràbigo-oriental en el *Tirant lo Blanc* no és especialment rellevant i, en tot cas, mai no és produeix d'una manera directa, sinó a través de fonts occidentals que han assumit prèviament les empremtes orientals.

4. Altres aportacions a la catalanística

Un altre text català que ha estat objecte d'atenció de la professora Rubiera és la narració al·legòrica en vers *Cobles de la divisió del regne de Mallorca*, escrita a Tunis el 1398 pel franciscà mallorquí islamitzat Anselm Turmeda. Aquest autor és un clar exponent de sincretisme cultural aràbigo-català i, com a tal, va escriure obres en una i altra llengua a partir de models i fonts de les dues cultures. Maria Jesús Rubiera (1993a) proposa com a possible model de les *Cobles* una font àrab: un *exemplum* inserit en un sermó propi del ritu de rogatives de pluja, preservat a través d'una traducció aljamiada l'original de la qual potser Turmeda va escoltar a Tunis. En tots dos textos, l'àrab i el turmedià, a més d'algunes analogies de caire escenogràfic, una regina esdevé l'element central de la narració i s'hi dóna un cert paralel·lisme argumental: en els dos casos els habitants d'un poble pateixen una situació negativa a causa de les seues iniquitats, situació només superable mitjançant el penediment dels pecats que possibilitarà la restitució del primitiu ordre harmònic perdut.

Sense perjudici de la concurrència d'altres models i fonts en les *Cobles* turmedianes pertanyents a la tradició cristiano-occidental i, més concretament, a la catalana (Badia 1993), la proposta de Rubiera és digna de consideració i, per suposat, possible, atés que Turmeda ja havia begut en fonts àrabs en altres ocasions —i no sols en la *Tuḥfa*, l'única obra islàmica de l'autor—, com ara en la *Disputa de l'ase*, tal i com tots sabem d'ençà que M. Asín Palacios (1914) en descobrira l'original. Per altra banda, aquesta hipòtesi pren encara més força si tenim en compte que el deute de les *Cobles* amb l'estètica àrab es fa també clarament perceptible a través d'una reiterada presència de recursos plàstico-sensorials, gens ni mica habitual en altres textos catalans afins (Samsó 1971-1972).

No seria just cloure aquesta limitadíssima ressenya dels estudis de catalanística de la professora Rubiera sense, si més no, al·ludir a la revisió de la tesi "canònica" —la fixada per Menéndez Pidal— sobre l'origen de les *khartges* de les *muwaššaḥes* àrabs: la nostra investigadora, a partir d'una reformulació de les propostes de Julià Ribera, es mostra contrària a una descodificació mossàrab d'aquestes exclusiva i excloent, pel fet que alguns d'aquests petits poemets admeten lectures

més plausibles en altres llengües romàniques, com ara l'occità o el català. Les *khartges*, doncs, podrien tenir una procedència romànica d'abast ampli i divers, alhora que haurien arribat a Al-Andalus a través de les esclaves gallegues o de les de l'àmbit francés, occità o català (Rubiera 1987a, 1988, 1989a, 1989b, 1990b, 1990c, 1991c).

Però tant aquesta darrera qüestió com la de la toponímia aràbigo-catalana —especialment l'aràbigo-valenciana— (Rubiera 1982, 1983a, 1983b, 1984a, 1984c, 1985, 1989c, 1991b, 1992b i Rubiera/Epalza 1985 i 1986), ultrapassen el marc estricte de la catalanística i, a més, són objecte de consideració monogràfica en altres col·laboracions d'aquest mateix volum. Per aquesta raó no me n'ocupe ací, com tampoc ho faig d'algun que altre treball de l'autora de caire més circumstancial (Rubiera 1992a).

5. Conclusió

Comptat i debatut, ens trobem davant d'una aportació a la catalanística metodològicament original —feta des de la talaia de l'arabisme—, quantitativament abundant i temàticament diversa, però, sobretot, farcida de suggerències i d'hipòtesis alternatives, en algun cas agosarades, que poden provocar l'adhesió o la polèmica fructífera, però mai no caure en la indiferència. I això no és poca cosa.

REFERÈNCIES BIBLIOGRÀFIQUES

ASÍN PALACIOS, Miguel (1914), "El original árabe de la *Disputa del Asno contra fr. Anselmo Turmeda*", *Revista de Filología Española*, I, pp. 1-51.

BADIA, Lola (1993), "De la *Faula* al *Tirant*, passant, sobretot, pel *Llibre de Fortuna e Prudència*", dins *Tradició i modernitat als segles XIV i XV. Estudis de cultura literària i lectures d'Ausiàs March*, València/Barcelona, Institut de Filologia Valenciana/Publicacions de l'Abadia de Montserrat, pp. 93-128.

BOSCH, Siegfried (1949-50), "Les fonts orientals del *Tirant lo Blanc*", *Estudis Romànics*, 2, pp. 1-50.

CHINER GIMENO, Jaume Josep (1991), "Batalla a ultrança per Joanot Martorell", *A Sol Post. Estudis de Llengua i Literatura* (Alcoi, Alacant), 2, pp. 83-127.

COROMINES, Joan (1954), "Sobre l'estil i manera de Martí Joan de Galba i el de Joanot Martorell", dins *Homenatge a Carles Riba en complir seixanta anys*, Barcelona, pp. 168-184. [Reed. dins *Lleure i converses d'un filòleg*, Barcelona, 1971, pp. 363-378].

FERRANDO, Antoni (1989), "Entorn de la llengua del *Tirant lo Blanc*", *Saó*, València, febrer, pp. 24-26.

RUBIERA MATA, María Jesús (1982), "Significado de algunos topónimos árabes de Aspe", *La Serranica* (Aspe), 36, pp. 17-18.

__ (1983a), "Elda en el campo de Tudmir: camino y fortaleza", *Alborada* (Elda), XXIX.

__ (1983b), "Aspe, la gran calzada y el camino de la Almohaja", *La Serranica* (Aspe), 37.

__ (1984a), "Rafals y raales; ravals y arrabales; reals y reales", *Sharq Al-Andalus. Estudios Árabes* (Universidat d'Alacant), 1, pp. 117-122.

__ (1984b), "Precisiones sobre los dialectos arábigo-granadino y arábigo-valenciano", *Sharq Al-Andalus. Estudios Árabes* (Universitat d'Alacant), 1, pp. 151-152.

__ (1984c), "Toponimia arábigo-valenciana: falsos antropónimos beréberes", *Miscel·lània Sanchis Guarner. Quaderns de Filologia*, I, València, Universitat de València, pp. 317-320.

__ (1985), *Villena en las calzadas romana y árabe*, Ayuntamiento de Villena/Universidad de Alicante.

__ i Míkel de EPALZA (1985), *Els noms àrabs de Benidorm i la seua comarca*, Ajuntament de Benidorm-Universitat d'Alacant. [Hi ha versió castellana del mateix any].

__ i Míkel de EPALZA (1986), "Estat actual dels estudis de toponímia valenciana d'origen àrab", *X Col·loqui General de la Societat d'Onomàstica*, València, pp. 420-426.

__ (1987a), "La lengua romance de las jarchas (una jarcha en lengua occitana)", *Al-Qanṭara* (Madrid), 8, pp. 319-329.

__ (1987b), "La lengua árabe y la lengua valenciana", *Las lenguas prevalencianas*, Universidad de Alicante, pp. 93-95.

__ (1988), "Nueva aproximación al estudio literario de las jarchas andalusíes", *Sharq Al-Andalus. Estudios Árabes*, 5, pp. 89-100.

__ (1989a), "Relacions d'anada i tornada entre la poesia provençal i la poesia àrab a través dels catalans: *kharges* en llengua occitana", *Actes del Vuitè Col·loqui Internacional de Llengua i Literatura Catalanes*, I, Barcelona, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, pp. 237-244.

__ (1989b), "Cançonetes de tipus *kharja* en la literatura catalana", *Miscel·lània Joan Fuster. Estudis de llengua i literatura*, I, Barcelona, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, pp. 1-8.

__ (1989c), "Els topònims aràbigo-catalans del Baix Segura (Alacant)", *Sharq Al-Andalus. Estudios Árabes*, 6, pp. 159-160.

__ (1990a), "El món cavalleresc àrab i el món cavalleresc del *Tirant*", *Afers. Fulls de recerca i pensament* (Catarroja, València), V, 10, pp. 267-274.

__ (1990b), "Una fórmula elocutiva en la lírica tradicional romànica i una altra possible khartja occitana", *A Sol Post. Estudis de llengua i literatura* (Alcoi, Alacant), 1, pp. 193-196.

__ (1990c), "Una nueva hipótesis sobre la lengua de las jarchas a partir de las investigaciones de Rafael Lapesa", *Homenaje al Profesor Lapesa*, Universidad de Murcia, pp. 227-232.

__ (1990d), "*Tirant lo Blanc* i els moros", *L'Aiguadolç. Revista de literatura* (la Marina Alta, Alacant), 12-13, tardor, pp. 33-40.

__ (1991a), "El *Tirant* i la literatura àrab", *Serra d'Or* (Montserrat), 371, novembre, pp. 57-58.

__ (1991b), "Els camins àrabs de la muntanya i la marina alacantines i una hipòtesi sobre el nom d'Alcoi", *Societat d'Onomàstica. Butlletí Interior: XIVè Col·loqui*, 44, II, pp. 671-672.

__ (1991c), "Presencia románica extra-andalusí en las jarchas", *Actas del Primer Congreso Internacional sobre poesía estrófica árabe y hebrea y sus paralelos romances*, Madrid, Facultad de Filología de la Universidad Complutense-Instituto de Cooperación con el Mundo Árabe, pp. 289-295.

__ (1991d), "*Tirant lo Blanc* i els moros", *Moros y Cristianos*, Ayuntamiento de Novelda, pp. 25-30.

__ (1992a), "Joan Fuster y la poesía árabe", *Sharq Al-Andalus. Estudios Árabes* (Universidad de Alicante), 9, pp. 89-92.

__ (1992b), "Toponímia àrabo-valenciana: falsos antropònims berbers", *Miscel·lània Sanchis Guarner*, III, Barcelona, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, pp. 157-166.

__ (1993a), "Una possible font àrab de l'estructura argumental de les *Cobles de la divisió del Regne de Mallorca*", *Actes del Nové Col·loqui Internacional de Llengua i Literatura Catalanes* (Alacant-Elx, 9-14 de setembre de 1991), I, Barcelona, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, pp. 161-166.

__ (1993b), "Els arabismes del català. Història d'un rebuig", *Actes del Nové Col·loqui Internacional de Llengua i Literatura Catalanes* (Alacant-Elx, 9-14 de setembre de 1991), II, Barcelona, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, pp. 301-317.

__ (1993c), *Tirant contra el Islam*, Altea (Alicante), Ediciones Aitana.

SAMSÓ, Julio (1971-1972), "Turmediana", *Boletín de la Real Academia de Buenas Letras de Barcelona*, XXIV, pp. 72-75.

Mª JESÚS RUBIERA Y SUS ESTUDIOS SOBRE LA HISTORIA DE AL-ANDALUS

Jesús ZANÓN
Universidad de Alicante

Los estudios de Mª Jesús Rubiera se extienden a toda la historia de al-Andalus y a sus epígonos, desde los problemas que suscita la conquista árabe de la Península Ibérica hasta el dramático final de la expulsión de los moriscos[1]. En las páginas que siguen, en su homenaje, quisiera hacer una presentación de aquellos temas de la historia hispano-árabe tratados por Mª Jesús Rubiera que a mí, particularmente, me han provocado mayor interés. Dejaré de lado sus fecundos estudios sobre el reino nazarí de Granada cuyo análisis se realiza en otro lugar de esta misma sección de su homenaje. Por la misma razón intentaré eludir comentarios acerca de sus investigaciones sobre de la historia de Šarq al-Andalus siempre que ello me sea posible, porque el carácter globalizador de sus estudios hace que muchos temas suscitados en ellos, que en principio tratan de responder a problemas de historia local, sean de interés para la historia general de al-Andalus.

Como tema previo señalaré el modo de enfrentarse a los problemas históricos. Difícilmente se encontrará en su bibliografía un libro o un artículo donde se apliquen las técnicas de investigación de una única disciplina. Por el contrario aúna disciplinas complementarias: lingüística, literatura, historia política y social, derecho, geografía, toponimia,

[1] En el momento de redactar estas páginas, Mª Jesús Rubiera organiza, al frente del Área de Estudios Árabes e Islámicos de la Universidad de Alicante, el Coloquio "La voz de mudéjares y moriscos".

arqueología, etc. Por otro lado, las páginas que Mª Jesús Rubiera dedica a la historia de al-Andalus están sembradas de preguntas que inciden en problemas que suelen denominarse estructurales. Unas, formuladas inicialmente como hipótesis, son metódicamente desarrolladas y terminan por convertirse en sólidas tesis. A otras contesta provisionalmente, o deja sencillamente sin contestar con el ánimo de que otro investigador pueda responder y tal vez sembrar de nuevo más preguntas. Porque la historia que se plantea, siguiendo la corriente renovadora de las últimas décadas, es una historia con problemas, y para su resolución es necesario contar con las metodologías particulares de las distintas disciplinas de las ciencias humanas.

El último aspecto previo que quiero subrayar es el de su estilo literario. Los historiadores en general nos tienen acostumbrados a una forma de escribir cada vez más técnica y falta de recursos literarios. Una historia, por otro lado, escrita casi exclusivamente para los especialistas. Mª Jesús Rubiera demuestra que no es incompatible el rigor en la expresión de una disciplina científica con el buen gusto y la creación literarios, aspecto esencial del poder divulgativo de una ciencia y una de las batallas más difíciles del historiador actual.

1. La herencia del reino visigodo

1.1. La frontera norte.

A. Barbero y M. Vigil revolucionaron desde 1965 la historiografía medieval hispana con una serie de trabajos entre los que destaca "Sobre los orígenes sociales de la Reconquista"[2]. En este artículo demostraban la continuidad entre la Cantabria romana y el primitivo estado asturiano. Durante la época visigoda, como en la romana, vascos, cántabros y astures se manifiestan independientes y son retenidos por los visigodos

[2] Y el subtítulo: "Cántabros y vascones desde fines del Imperio romano hasta la invasión musulmana", publicado originalmente en el *Boletín de la Real Academia de la Historia*, Madrid, CLVI (1965), págs. 271-339. Posteriormente fue publicado junto a dos trabajos más en un volumen también titulado *Sobre los orígenes sociales de la Reconquista*, Barcelona, Ariel, 1974 (varias reimpresiones). Debe tenerse en cuenta también *La formación del feudalismo en la Península Ibérica*, Barcelona, Grijalbo, 1978.

a través de un *limes* o frontera fortificada, desde Amaya hasta el Ebro en la Rioja. Los musulmanes nunca llegarían a rebasar esta línea. "La región nunca dominada por los musulmanes y de donde surgiría la "Reconquista" fue la misma que defendió su independencia frente a los visigodos". Los árabes heredan los problemas de sus antecesores los visigodos.

Mª Jesús Rubiera es continuadora de las investigaciones de A. Barbero y M. Vigil allí donde los medievalistas de la España cristiana tienen difícil la entrada: la historiografía árabe[3]. A través de un detenido análisis de las fuentes puede confirmar que los conquistadores musulmanes buscan el sometimiento, no de un área geográfica, sino de los límites del reino visigodo que no coincidían totalmente con el contorno de la Península Ibérica. Así, no consideran frontera los Pirineos Orientales y envían una expedición por el Languedoc y el Rosellón. Ṭāriq opta por apoderarse del tesoro real visigodo en Toledo, símbolo de la soberanía, dejando escapar otras posibles conquistas y botines[4]. Tampoco penetran en el territorio cántabro ni en el vascón occidental situados al otro lado del *limes* heredado de los visigodos, allí donde se establecerán los beréberes hasta su rebelión del año 740.

¿Hasta cuándo se reproduce esta situación? La rebelión de los beréberes en el norte y su posterior repliegue hacia el sur provoca un debilitamiento fronterizo, aprovechado por Alfonso I. En el año 756 entra en al-Andalus el futuro emir 'Abd al-Raḥmān I. En su conquista del poder se olvida ya de los antiguos límites del reino visigodo. Su objetivo es la Península y, en este sentido, ataca y somete a los alaveses, más allá del *limes* visigodo, que, hasta entonces, habían permanecido independientes respecto de Córdoba y de Oviedo. Si las incursiones de Alfonso I contra las fortalezas del *limes* musulmán no representan un cambio cualitativo frente a la política precedente de los pueblos del norte al menos desde la época del Bajo Imperio, -piénsese que Alfonso sólo repuebla los territorios que tradicionalmente le

---

[3] Véase "Álava y los alaveses en los textos árabes medievales", en *La formación de Álava. 650 aniversario del Pacto de Arriaga (1332-1982). Congreso de Estudios Históricos*, Diputación foral de Álava, Vitoria, 1993, págs. 385-393.

[4] Véase "La mesa de Salomón", *Awrāq*, 3 (1980), págs. 55-64.

pertenecían- la mentalidad de 'Abd al-Raḥmān I sí rompe con la política tradicional del otro lado de la frontera. El período comprendido entre la rebelión de los beréberes y el asentamiento de la nueva dinastía omeya marca un cambio significativo en la geopolítica de al-Andalus.

1.2. La frontera oriental[5].

A partir del año 555, los bizantinos ocuparon una parte del sureste peninsular. Hasta la época de Suintila (621-632) no se les expulsó definitivamente. La última campaña, o una de las últimas, se realizó contra Cartagena, que fue asolada según San Isidoro. Pero los problemas de los visigodos con los bizantinos no acabaron aquí: se sabe que el noble Teodomiro, jefe militar de la provincia de *Aurariola* (Orihuela) tuvo que rechazar un ataque griego poco antes del desembarco de Ṭāriq. El carácter fronterizo del sureste peninsular en época visigoda es, pues, evidente. Pronto el peligro no vendría de los bizantinos, sino de los árabes, quienes desembarcaron por Gibraltar y, probablemente también ('Abd al-'Azīz), por la costa alicantina o murciana.

La vía romana que comunicaba la Bética con el Levante a través del valle del Vinalopó según las fuentes latinas (Itinerario de Antonino y Anónimo de Rávena) y árabes (al-'Uḏrī, al-Idrīsī), debió formar parte del *limes* fronterizo entre visigodos y bizantinos. Mª Jesús Rubiera desarrolla esta teoría a partir de su estudio pormenorizado y de la coincidencia de un tramo de la citada vía con una línea que uniría las siete ciudades del pacto de Tudmir. La conversión de las gentes de las siete ciudades en *dimmíes*, conservando sus costumbres y autoridades a cambio de unos tributos y unas mínimas condiciones: no dar asilo a los fugitivos, ni atacar a los protegidos, ni ocultar información de interés militar, implicaba que se dejaba en manos de los tributarios cristianos la frontera de la calzada. Y es que el Mar Mediterráneo ya no era una frontera para los árabes recién llegados, sino una vía de

[5] Véase *Villena en las calzadas romana y árabe*, Ayuntamiento de Villena/Universidad de Alicante, 1985. También, "Elda en el Pacto de Tudmir: camino y fortaleza", *Alborada*, Elda, vol. XXIX, 1983; "Aspe, la gran calzada y el camino de la Almohaja", *La Serranica*, Aspe, 37, 1983; "Valencia en el Pacto de Tudmir", *Sharq al-Andalus. Estudios Árabes*, Universidad de Alicante, 2, 1985, págs. 119-120.

comunicación con Damasco y los enclaves norteafricanos. Pero el carácter fronterizo que este tramo de la Vía Augusta había tenido en época visigoda se pone de nuevo de manifiesto en época de 'Abd al-Raḥmān I: el Mediterráneo vuelve a ser frontera frente a los 'abbāsíes. En el año 778 desembarca en las costas de Tudmir 'Abd al-Raḥmān el Eslavo, agente del califa de Bagdad, y llega sin dificultades a Valencia. El emir omeya tuvo entonces que fortalecer la frontera oriental a lo largo de la Vía Augusta, como lo hizo en la frontera norte, levantando un sistema de "castillos-atalaya relacionados entre sí de forma visual por medio de torres y torreones donde se encendían antorchas durante la noche y humedas durante el día"[6].

De nuevo la geopolítica de la Península Ibérica sufre un cambio significativo con el asentamiento de la dinastía omeya.

2. Las fuentes árabes y la historia de los pueblos del norte de los siglos VIII y IX: el caso de Álava[7]

Mª Jesús Rubiera se hace eco de la importancia de las fuentes árabes para el estudio de historia altomedieval hispánica a propósito de la repercusión que en su momento tuvo el hallazgo de determinados textos de Ibn Ḥayyān[8].

Los cronistas musulmanes tenían un buen conocimiento de las comunidades cristianas del norte por una razón de estado: la recaudación de impuestos. Efectivamente, para el estado omeya los pueblos del norte eran "súbditos fiscales, aunque remisos a pagar sus impuestos". Ésta es la causa de las sucesivas campañas militares, en las que se recaudaban los débitos en forma de botín. En el relato de dichas campañas ofrecidos por los cronistas musulmanes se desvela una serie de datos -institucionales en el caso de Álava- que posibilitan su mejor conocimiento histórico. Del análisis realizado por Mª Jesús Rubiera se

---

[6] *Villena, op. cit.*, pág. 50.

[7] Véase "Álava", art. cit.

[8] En concreto, E. Lévi-Provençal y E. García Gómez, "Textos inéditos del *Muqtabis* de Ibn Ḥayyān sobre los orígenes del reino de Pamplona", *Al-Andalus*, XIX (1954), págs. 276-315.

desprenden dos ideas novedosas. Frente a la teoría tradicional, según la cual Álava era una marca del reino astur, se puede rastrear su carácter independiente respecto de ese reino desde su sumisión (intermitente) a 'Abd al-Raḥmān I en 767 hasta el año 883. "Los alaveses se convierten en *ḏimmíes* o súbditos no musulmanes de Córdoba" (de hecho, paganos hasta su sometimiento a Alfonso III). "El estatuto de la *ḏimma* les permite conservar sus instituciones, bienes y religión". Por otro lado, es en esta época de independencia donde se pueden encontrar los precedentes más antiguos de su particularismo foral, de "su señorío apartado y electivo o cofradía de Arriaga".

3. El *puzzle* de los reinos de taifas

Junto a la época del reino nazarí de Granada, la época de los reinos de taifas es el campo estelar de las investigaciones de Mª Jesús Rubiera. Una buena parte de estas investigaciones tiene una perspectiva fundamentalmente literaria. No obstante, dado el carácter globalizador que Mª Jesús Rubiera imprime a sus estudios (en los dedicados a literatos no se pierde de vista en ningún momento el contexto histórico), éstos deben ser tenidos en cuenta por el historiador[9].

Desde una perspectiva básicamente histórica hay que señalar especialmente dos obras: *La Taifa de Denia*[10] y *Xàtiva musulmana*[11].

---

[9] Señalaré aquí los títulos que me parecen más reveladores: *Al-Mu'tamid Ibn 'Abbād. Poesías. Antología bilingüe*, Instituto Hispano-Árabe de Cultura, 3, 1982 y 1987²; "Algunos problemas cronológicos en la biografía de al-Mu'tamid de Sevilla: La conquista de Silves y el matrimonio con Rumaykiyya", *Actas de las Jornadas de Cultura Árabe e Islámica (1978)*, Instituto Hispano-Árabe de Cultura, Madrid, 1981, págs. 231-245; "El poeta Ibn al-Labbāna en Mallorca", *Butlletí de la Societat Arqueològica Lul·liana*, Palma de Mallorca, 39 (1983), págs. 503-509; *Ibn Muqāna de Alcabideche*, Al-Qabdaq. Boletim Cultural da Junta de Freguesia de Alcabideche, 1992. "Literatos de Sharq Al-Andalus: Abū Ṣalt de Denia e Ibn Diḥyà de Calpe", *Revista del Instituto de Estudios Alicantinos*, Alicante, 36 (1982), 33-43. Y la época, presentada desde una perspectiva general, en *Literatura Hispanoárabe*, Madrid, ed. Mapfre, 1992, esp. págs. 77-107.

[10] Diputación Provincial de Alicante, 1985 y 1988².

[11] Ajuntament de Xàtiva, 1987. Esta obra, evidentemente, abarca toda su historia musulmana, no sólo la época de taifas. Míkel de Epalza colaboró con los

A pesar de que, como se ha señalado más arriba, los problemas que suscitan no pueden limitarse a la historia local, sino que están imbricados en la historia general de al-Andalus, me limito a constatar su importancia puesto que su análisis se puede encontrar en otro lugar de este homenaje.

Uno de los problemas particulares de la historia al-Andalus frente a otras historias hispanas no árabes es su evidente retraso respecto de estas últimas. Retraso motivado por distintas razones de las que se puede destacar la dificultad que entraña la lectura de las fuentes árabes y el escaso número relativo de sus investigadores. Es notorio lo muchísimo que queda por hacer en lo referente a la fijación de datos, acontecimientos, etc., de modo crítico. Mª Jesús Rubiera no ha descuidado este aspecto en sus trabajos sobre los literatos de al-Andalus (de la época de Taifas y de otras épocas). Y desde este punto de vista puede examinarse también su investigación sobre Muḥammad b. 'Abd al-Malik, nieto de Almanzor, logrando fijar datos y acontecimientos de este efímero gobernador de Orihuela y de Murcia y de su época y ambiente, el final del Califato y el período de la *fitna*, la familia 'āmirí y las primeras cortes de los reinos de taifas[12].

4. La historia almohade, asignatura pendiente

En más de una ocasión Mª Jesús Rubiera ha remarcado la urgencia de emprender estudios sobre la época almohade: "los unitarios o almohades traen consigo una revolución institucional, artística y tecnológica que está aún por estudiar"[13]. Recuérdese, por ejemplo, el cambio radical de la moneda almohade frente al modelo tradicional precedente que arrancaba de los omeyas[14]. La reforma institucional de

---

últimos capítulos, sobre mozárabes, urbanismo y creencias islámicas.

[12] Véase "El príncipe hastiado, Muḥammad Ibn 'Abdalmalik Ibn Abī 'Āmir, efímero soberano de Orihuela y Murcia", *Sharq Al-Andalus. Estudios Árabes*, Universidad de Alicante, nº. 4, 1987, pp. 73-81.

[13] *Villena, op. cit.*, pág. 56.

[14] Para este aspecto sigue siendo fundamental el estudio de A. Prieto Vives "La reforma numismática de los almohades", en *Miscelánea de estudios y textos árabes*, Madrid, 1915, págs. 13-114.

los unitarios, dentro de la cual destaca la creación de una jerarquía político-administrativa a cuyo frente se sitúa un *sayyid*, un hijo o un pariente muy próximo del califa almohade, tiene su huella y su lectura incluso en la toponimia peninsular actual. Así, "una huella serían los Cid tan abundantes en la región [valenciana] y que, como es evidente no se refieren a Rodrigo Díaz de Vivar, sino a los *sayyid* almohades, como el famosísimo Abū Zayd"[15].

Respecto a la frontera del Vinalopó[16], con los almohades "aparecen nuevas fortalezas, mucho más fuertes [que las omeyas], mucho más bajas y mucho más próximas entre sí: el Castillo de la Atalaya de Villena, Biar, Sax, Monóvar, Elda, Petrel, La Mola, Aspe. A su alrededor se desarrollan ciudades y se levantan mezquitas, lo que implica una repoblación efectiva, con una gran culturización islámica"[17]. Tal reorganización militar y administrativa de "la frontera del río Vinalopó" tiene una fecha y un nombre propio: 1172 y el califa Abū Ya'qūb Yūsuf.

En relación a la reforma artística y cultural, los almohades "tienen un estilo propio de arquitectura y decoración, cambian el modelo de escritura monumental (...)". "Permiten el desarrollo de la filosofía" y "protegen también las letras: las cortes califales y las de sus gobernadores se llenan de poetas panegiristas y se cultiva la literatura en sus muy diversos géneros"[18].

5. El valor de la toponimia como fuente histórica

Al margen del interés que la toponimia árabe tiene para el estudio de la historia de las lenguas españolas, la toponimia ayuda a reconstruir parcelas de la historia de al-Andalus que, de otra manera, permanecerían oscuras por el limitado ámbito de información de las fuentes

---

[15] "Toponimia aràbigo-valenciana: falsos antropónimos beréberes", *Quaderns de Filologia. Miscel·lània Sanchis Guarner. I*, Universitat de València, 1984, pág. 320.

[16] Véase antes párrafo 1.2.

[17] *Villena, op. cit.*, págs. 56.

[18] Véase *Literatura Hispanoárabe*, *op. cit.*, págs. 25-26.

escritas. Así, el estudio de "Rafal/Raal" y otros arabismos análogos[19], permite, entre otras cosas, desmontar la base de determinada hipótesis sobre las estructuras de la sociedad del Oriente de al-Andalus. O la constatación de la escasez de los antropónimos beréberes en la toponimia de la región levantina -paralelo a la insignificancia de los berberismos en el dialecto árabe valenciano- indican la escasa berberización del país valenciano en contra de una conocida hipótesis[20]. Estos dos estudios, de objetivos muy concretos, sirven de muestra del modo de concebir el estudio de la toponimia árabe o arabizada de la Península Ibérica. Dicha concepción se encuentra explícitamente señalada en un estudio monográfico dedicado al conjunto de la toponimia de La Marina Baja, realizado en colaboración con Míkel de Epalza:

"Cualitativamente, este estudio ha querido superar la mera identificación etimológica de cada nombre, aunque este trabajo de base ha sido hecho escrupulosamente y con resultados a veces muy novedosos en el campo de la ciencia onomástica hispano-árabe. Se ha querido estudiar los topónimos en su conjunto, como un hecho antropológico de primer orden, espejo de una visión del mundo concreta de los árabes en el período islámico de la historia de La Marina Baixa, y manifestación también de las relaciones de estos hombres y mujeres con el ambiente que les rodeaba. En este sentido y en la medida en que otras fuentes históricas son escasísimas en toda la comarca para el período árabe (textos, arqueología), este estudio constituye un importante corpus documental nuevo para el conocimiento y estudio de la historia árabe de La Marina Baixa, durante más de medio milenio"[21].

Pero quizá sea en el campo de la toponimia vial donde Mª Jesús Rubiera ha obtenido los resultados más novedosos y brillantes, consecuencia de una innovación de método e interpretación. Así, ha reconstruido una parte del entramado vial hispanoárabe a partir, fundamentalmente, de dos elementos: 1) las fuentes árabes (geógrafos,

---

[19] Véase "Rafals y raales; ravals y arrabales; reals y reales", *Sharq al-Andalus*, I (1984), págs. 117-122.

[20] "Toponimia aràbigo-valenciana: falsos antropónimos beréberes", art. cit., págs. 317-320.

[21] *Los nombres árabes de Benidorm y su comarca*, Ayuntamiento de Benidorm, Universidad de Alicante, 1984, pág. 65.

itinerarios militares, etc.) y 2) la toponimia hispánica relacionada con las comunicaciones viales, que presuponen la existencia de una calzada o de un camino árabe. Pero los resultados no se quedan ahí; el objetivo no es realizar una geografía histórico-descriptiva, sino buscar las razones y las consecuencias históricas de la existencia de tales vías allí donde se encuentran. Una interpretación geopolítica. Así, hay que destacar su aportación al conocimiento de La Mancha en época musulmana a partir de su estudio vial:

"La Mancha de Montearagón (...) como el resto de las tierras que se conocen por esta denominación llevan el sambenito de secas y deshabitadas desde época musulmana, por la desaparición de antiguas poblaciones visigodas y la guerra muladí del s. IX, acontecimiento este último que fue común a otras áreas de al-Andalus, entre ellas la pobladísima Bética. Frente a estas hipótesis, sustentamos la contraria: en época musulmana La Mancha no fue un desierto deshabitado, aunque indudablemente no tuvo grandes metrópolis que, por otro lado, no fueron tampoco la regla general en al-Andalus. (...) Basamos nuestra teoría en la importante función vial que las tierras manchegas tuvieron en la edad media musulmana, no sólo como caminos comerciales sino como militares, lo cual trae aparejado la existencia de abundantes aguadas y una importante infraestructura de fortalezas militares, de la que más tarde hablaremos, como generadora de poblamiento (...)"[22].

Un tercer elemento en la reconstrucción de las vías de comunicación árabes es el entramado vial romano: "Nada hace suponer que las calzadas árabes señaladas por los itinerarios medievales y la toponimia específica referida a las vías sean distintas a las romanas"[23]. Uno de estos caminos de La Mancha de Montearagón resulta ser una antigua calzada romana, ramal interior de la Vía Augusta, "el camino de Aníbal"[24], alternativa manchega en las comunicaciones entre Levante

---

[22] "Los precedentes geopolíticos musulmanes del Señorío de Villena", *Congreso de Historia del Señorío de Villena (Albacete, 23-26 octubre 1986)*, Albacete, 1987, pags. 357-360.

[23] *Villena, op. cit.* pág. 14.

[24] Cuyo trazado fue fijado por P. Sillières en "Le «Camino de Anibal», Itinéraire des gobelets de Vicarello, de Castulo à Saetabis", *Mélanges de la Casa de Velázquez*, XIII (1977), págs 31-83.

y Andalucía[25]. Mª Jesús Rubiera demostró la utilización de este ramal por los árabes apoyándose en fuentes documentales[26]. Asimismo, basándose en los tres elementos citados (fuentes árabes, calzadas romanas, toponimia vial) ha reconstruido el tramo oriental de la Vía Augusta a su paso por las actuales comunidades de Valencia y Murcia, y en especial el tramo del valle del río Vinalopó, calzada romana sobre un antiguo camino ibérico, y camino árabe. Y el camino-calzada nacido para unir, en determinados momentos también separa formando frontera, frontera visigoda, frontera omeya y después almohade, frontera (disputada y cambiante) entre Aragón y Castilla, frontera lingüística.

[25] La otra alternativa, más usual, comunicaba ambas regiones por Villena, Elche, Orihuela, Murcia, Lorca, Baza y Guadix. A medio camino entre Lorca y Baza se encontraba la fortaleza de Aledo. Su ubicación sobre esta vía esencial de comunicaciones fue sin duda la causa del interés de los reyes castellanos por dominarla. En cierta ocasión pregunté a Mª Jesús Rubiera por las consecuencias que la interrupción de las normales comunicaciones suponía la toma de Aledo por parte de los cristianos. Me hizo ver con más claridad el sentido de la ruta alternativa del "camino de Aníbal" y, de paso, de otras vías peninsulares desde una perspectiva geopolítica.

[26] En "Precedentes geopolíticos musulmanes ...", art. cit., y, también, *Itineraria Arabica Hispanica: La Vía Augusta*, trabajo inédito que Mª Jesús Rubiera puso generosamente a mi disposición en 1986, cuando entonces realizaba mi Memoria de Licenciatura sobre itinerarios militares.

MARÍA JESÚS RUBIERA Y SUS ESTUDIOS SOBRE LOS ORÍGENES DE LAS JARCHAS ROMANCES

Luis F. BERNABÉ PONS
Universidad de Alicante

En 1953, como preludio a unos comentarios propios en torno a la interpretación de las jarchas publicadas por Emilio García Gómez el año anterior en *Al-Andalus*[1], Juan Corominas formulaba el deseo

> de que en esta nueva fase de los estudios mozárabes se atienda cada vez más al testimonio de las demás lenguas romances (...) y, muy particularmente, al de las otras dos lenguas iberorromances, catalán y gallegoportugués, que en varios casos me han guiado en estas notas.

pasando después a mostrar cómo algunos términos romances de las jarchas eran, según su lectura (más tarde aceptada en algunos casos), auténticos "galleguismos"[2].

No era, por supuesto, la primera ocasión en que se invocaba la presencia galaicoportuguesa a la hora de hablar de los contenidos romances recogidos en la poesía estrófica creada en al-Andalus: la muwaššaḥa y el zéjel[3]. Ya Dámaso Alonso, en su famoso estudio de 1949, había llamado la atención sobre los numerosos paralelismos

---

[1] E. García Gómez, "Veinticuatro jarŷas romances en muwaššaḥas árabes", *Al-Andalus*, 18 (1952):57-127.

[2] J. Corominas, "Para la interpretación de las jarŷas recién halladas (ms. G. S. Colin)", *Al-Andalus*, 18 (1953):140-148, 141.

[3] *Vid.* María Jesús Rubiera, *Bibliografía de la Literatura Hispanoárabe*, Alicante, 1988, pp. 19-36.

temáticos ("semejanza impresionante" según Corominas) entre las jarchas recién dadas a conocer por S. M. Stern y las cantigas de amigo.

Pero, sin duda, el punto obligado de referencia en este sentido, por la preminencia temporal y por lo sólido de sus hipótesis, es la figura de Julián Ribera y Tarragó. Éste, en su discurso de ingreso en la Real Academia en 1912 acerca del cancionero de Ben Quzmān en particular y la poesía estrófica en general, se planteaba una disyuntiva para explicar la presencia románica en la poesía hispano-árabe:

> o una lírica andaluza romanceada, anterior al siglo X, más antigua que la que aparece en los Cancioneros portugueses, o una lírica gallega antiquísima, que la colonia gallega trajo a Andalucía, de donde procede la romanceada andaluza anterior a Abencuzman[4].

Julián Ribera era conocedor de la existencia de la lengua románica procedente del latín vulgar que había pervivido durante siglos en la Península Ibérica (el llamado, no con exactitud, mozárabe[5]), pero se inclina, sin embargo, por la hipótesis de una lírica románica de importación: una lírica que la numerosa colonia gallega habría llevado a al-Andalus desde sus lugares de origen, una colonia gallega en la que abundaban los esclavos y esclavas de lujo, portadores de placer físico e intelectual, que habrían trasladado en sus canciones esa lírica que tendría un gran desarrollo propio posterior.

Sabido es que la hipótesis de Ribera encontró la frontal oposición de Ramón Menéndez Pidal, defensor a ultranza de una antiquísima lírica castellana con origen en la poesía hispano-árabe y, por ende, dada la fecha de creación de la muwaššaḥa (siglo IX), de una lírica castellana antecediendo en el tiempo a todas las líricas románicas[6]. De esta

---

[4] J. Ribera y Tarragó, "El Cancionero de Abencuzman", en: *Disertaciones y Opúsculos*, Madrid, 1928, vol. I, pp. 53-54.

[5] "Es la lengua llamada mozárabe, término utilizado porque se veía que era una lengua utilizada exclusivamente por los cristianos que vivían entre los musulmanes de la Península Ibérica, aunque en realidad era una lengua usada también por los musulmanes de origen hispánico -muladíes- y por los judíos", María Jesús Rubiera, *Literatura Hispanoárabe*, Madrid, 1992, p. 154.

[6] *Vid.* R. Menéndez Pidal, *Poesía árabe y poesía europea*, Madrid, 1941, pp. 70-71; *Id.*, *Estudios Literarios*, Madrid, 1957[8], pp. 199-269.

manera, la lírica romance presente en al-Andalus era toda autóctona y su lengua, la romance de al-Andalus: el mozárabe, de naturaleza íbero-romance. Tras el descubrimiento de las jarchas y sus primeros intentos de lectura, Menéndez Pidal seguirá sosteniendo siempre su postura "castellanista", enemiga de cualquier rastro extra-mozárabe en la lírica romance de al-Andalus[7].

Bajo el inmenso manto de la autoridad de Pidal las teorías de Ribera quedaron oscurecidas en un segundo plano en favor de una primitiva lírica castellana expresada en mozárabe, haz dialectal no bien conocido sobre el que había que interpretar todas las jarchas existentes. En este contexto, Rafael Lapesa publicó en 1960 un trabajo[8] que abría de forma evidente posibilidades nuevas de lectura para las jarchas, y sus aportaciones fueron recogidas por García Gómez con el significativo título de *¿Nuevos horizontes?*[9]; también significativamente, el trabajo de Lapesa y su mención pasaron desapercibidos.

Y es que el trabajo de Rafael Lapesa hacía un descubrimiento inaudito: en las jarchas existían de forma clara galicismos y provenzalismos, lo cual, unido a los galleguismos que había detectado Corominas, ofrecía un panorama de las jarchas muy distinto a lo hasta ahora contemplado. Porque el interrogante surge de inmediato: ¿cómo pueden aparecer elementos galorrománicos dentro de una lengua de naturaleza iberorrománica como el mozárabe?[10]

---

[7] "...el centro de la Península, esto es, Castilla ofrece los primeros textos líricos existentes, siglo y medio anteriores a los portugueses conocidos.", "La primitiva lírica europea. Estado actual del problema", *Boletín de la Real Academia Española*, 31 (1951):187-270.

[8] "Sobre el texto y lenguaje de algunas jarchas romances", *Boletín de la Real Academia Española*, 40 (1960):53-65.

[9] *La jarchas romances de la serie árabe en su marco*, Madrid, 1965, pp. 28-29. *Vid.* ya en 1956, "La lírica hispano-árabe y la aparición de la lírica románica", *Al-Andalus*, 21 (1956):311.

[10] "¿Cómo explicar la existencia de elementos extraños al iberorrománico? Aun suponiendo que los visigodos por su permanencia en el sur de Francia hubiesen introducido elementos galos en su latín vulgar ¿por qué esos elementos no se encuentran en el asturleonés descendiente del habla cortesana del Toledo visigodo?", María Jesús Rubiera, "Una nueva hipótesis sobre la lengua de las jarchas a partir de las investigaciones de Rafael Lapesa", *Homenaje al Profesor*

Éste y otros interrogantes son los que se planteó la doctora María Jesús Rubiera en 1987 cuando aborda, desde una perspectiva multidisciplinar constante en su actividad investigadora, el problema de las jarchas, y la primera cosa en la que hace hincapié es que esos "Nuevos horizontes" sólo pueden ser comprendidos cabalmente haciendo un "Viaje de regreso a las teorías de Julián Ribera".

El arabista valenciano había estudiado la documentación que hacía referencia a la colonia extranjera en al-Andalus, especialmente la referida a la compra de esclavas de lujo. En ella aparecían frecuentemente, en efecto, las esclavas gallegas, pero también, como señala la profesora Rubiera, los esclavos *ifranŷ*, es decir, "francos", pero también procedentes de Cataluña y especialmente de Languedoc[11]. Si Ribera hablaba de que esos esclavos *ṣaqāliba* gallegos fueron los introductores de la lírica románica en al-Andalus, por idénticas razones histórico-sociológicas (presencia de esclavas de lujo, instruidas en las artes, lírica autóctona con un gran desarrollo posterior...) afirma la doctora Rubiera que puede sostenerse lo mismo para las esclavas "francas". Éstas cantarían perfectamente canciones en árabe, pero también podrían recordar las canciones oídas en su infancia y cantarlas a sus amos.

Así, pues, existe un contexto histórico y sociológico en el que se puede aducir sólidamente la existencia de una lírica extra-peninsular en la poesía estrófica andalusí y que daría razón a esos términos leídos por Lapesa. Pero el paso adelante definitivo habría de ser la lectura completa de una jarcha en lengua occitana; y éste es el que dio María Jesús Rubiera en su trabajo publicado en *Al-Qanṭara*, ofreciendo resultados espectaculares con la nueva lectura de la jarcha número 3 de la numeración de García Gómez[12].

Esta jarcha, en la lectura definitiva de García Gómez

Lapesa, Murcia, 1990, p. 230.

[11] María Jesús Rubiera, "Relacions d'anada i tornada entre la poesia provençal i la poesia àrab a través dels catalans: kharges en llengua occitana", *Actes del Vuitè Col.loqui Internacional de Llengua i Literatura Catalanes*, Montserrat, 1989, vol. I, p. 241.

[12] "Veinticuatro jarŷas...", pp. 78-79; *Las jarchas...*, pp. 66-67; "Las jarchas", *El comentario de textos. 4. La poesía medieval*, Madrid, 1984, p. 413.

Yā fātin A fātin	*¡Oh seductor, oh seductor!*
Oš y entrād	*Entráos aquí*
kand' o ŷiloš kedeḏ	*cuando el gilós duerma*

ya ofrecía dos elementos propios del occitano, a saber, el adverbio *y* más el término clave -y claramente provenzal- *gilós*[13]. A esto hay que añadir la impresionante semejanza con el *refrain* provenzal hallado por Armistead[14]

Quant lo jilós er fora
bel ami
vene vos a mi.

La profesora Rubiera ofrece su propia lectura de la jarcha en occitano -que resulta requerir menos alteraciones del texto árabe del manuscrito que las lecturas anteriores- con el transparente resultado de

Vos ì entratz	*Entráos aquí*
Cand er jilós feritz	*cuando gelós sea herido*[15]

con significado completo y coincidiendo con la moaxaja en rima (-id/-itz) y argumento (queja de la muchacha porque su amante va a la guerra y la deja sola).

Además de ésta, completamente en provenzal, la profesora Rubiera Mata investiga otros provenzalismos en distintas jarchas, provenzalismos que, como *gilós*, no significaban simplemente préstamos lingüísti-

---

[13] El término aparece en tres ocasiones en el corpus editado y estudiado por García Gómez (jarchas III, XXVII y XXXI) sucesivamente con las formas *ŷelóš - ŷelós - hilóš*. *Vid.* explicación y otras referencias del término en la España medieval en *Las jarchas...*, pp. 347-348. *Vid.* María Jesús Rubiera, "Cançonetes de tipus 'kharja' en la literatura catalana", en: A. Ferrando - A. Hauf (eds.), *Miscel·lània Joan Fuster. Estudis de Llengua i Literatura*, Barcelona, 1989, vol. I, p. 4

[14] "A mozarabic Ḥarǧa and a Provençal Refrain", *Hispanic Review*, 41 (1973):416-417.

[15] *Literatura Hispanoárabe*, p. 157; "La lengua romance...", 327-328.

cos galorrománicos sino que "podrían servir de 'palabras-clave' si tenían una tradición literaria"[16]. Así, en una jarcha de la serie hebrea[17], aparte de los galorromanismos *cor* y *vol*, aparece la palabra *segur*, con tradición en la poesía catalana, mientras que en otra jarcha, repetida en dos moaxajas de distintos autores[18], aparece la fórmula elocutiva *a lessa*, frecuente en la poesía provenzal[19].

De esta manera, queda documentada en las jarchas no sólo la existencia de una serie de términos románicos, sino la existencia de una lírica ultrapirenaica en al-Andalus anterior a la poesía de los trovadores. Y como tales préstamos o trasvases literarios, María Jesús Rubiera hace hincapié en el hecho de que "el fenómeno de su importación habrá que buscarlo en los círculos literarios a los que tuviesen acceso los no-árabes y se ha de encontrar, sin duda, en el ambiente de los esclavos músico-cantores donde los ṣaqāliba o esclavos de origen europeo tenían un protagonismo indudable y documentado desde antiguo y en donde hay que situar la creación de la poesía estrófica"[20].

Una vez establecido el *factum* de la plausible lectura de ciertas jarchas en lengua occitana, la profesora Rubiera delinea entonces su hipótesis a través de tres líneas de investigación simultáneas, pero que van resultando convergentes en su desarrollo hasta confluir en el vértice de una poesía estrófica andalusí que recoge y glosa una lírica femenina no-árabe, peninsular y extra-peninsular, llevada a al-Andalus por la multilingüe colonia de los esclavos *ṣaqāliba*.

En primer lugar, se vuelve en torno a la propia historia de la muwaššaḥa, retomando los textos árabes medievales que hablan sobre

---

[16] *Literatura Hispanoárabe*, p. 158. *Vid.* J. T. Monroe, "Formulaic diction and the common origins of Romance lyric traditions", *Hispanic Review*, 43 (1975):341-360.

[17] J. M. Solá Solé, *Corpus de poesía mozárabe*, Barcelona, 1987, pp. 327-329 (nº VII).

[18] García Gómez, *Las jarchas...*, XXX a,b; J. M. Solá Solé, *Corpus...*, pp. 89-90.

[19] *Vid.* María Jesús Rubiera, "Presencia románica extra-andalusí en las jarchas", *Poesía Estrófica. Actas del Primer Congreso Internacional sobre Poesía Estrófica Arabe y Hebrea y sus Paralelos Romances*, Madrid, 1991, pp. 290-292.

[20] *Ibid.*, pp. 292-293.

esta forma poética andalusí y volviendo a valorar las informaciones que ellos nos proporcionan, así como los múltiples estudios acerca del nacimiento y desarrollo de esta original creación andalusí. Según las noticias en ellos expuestas Muḥammad ibn Maḥmūd, el ciego de Cabra, sobre una cancioncilla en árabe vulgar o en lengua no árabe compuso un poema de versos cortos en árabe clásico, colocando la cancioncilla al final como salida (*jarŷa*) de la moaxaja y rimando con ella los versos en árabe clásico, utilizando "metros descuidados e inusuales" respecto a los de la métrica clásica de Jalīl.

Es decir, como señala la profesora Rubiera, unos metros que resultaban inauditos porque su origen y pauta era un poema en árabe vulgar o en una lengua románica, ambas de métrica acentual y sílabas contadas y no de métrica cuantitativa como el árabe clásico. La moaxaja así correspondería "a una métrica silabicoacentual bajo cuya pauta se ha podido medir la poesía estrófica sin contradicciones importantes"[21].

Hay, con todo, una importante salvedad que realiza María Jesús Rubiera al hilo del conocido texto de Ibn Bassām en su *Ḏajīra*: el poema inventado por el Ciego de Cabra no era todavía estrófico, no tenía mudanzas, sino que era aún un poema monorrimo creado a partir de la jarcha. La muwaššaḥa como tal, como un collar o cinturón con dos tipos de cuenta, no aparecerá hasta principios del siglo XI, con Ubāda Ibn Mā' al-Samā', que será quien idee el entrelazamiento en las estrofas[22].

Los poetas moaxajeros, entonces, toman una cancioncilla preexistente y la glosan en árabe clásico según una forma poética inusitada en la literatura árabe. ¿Cómo estaba formado ese venero lírico que alimentará al nuevo género? Ya existía, al menos desde principios del siglo X, un abundante corpus de poemas en árabe vulgar a disposición de los poetas, pero, razona la profesora Rubiera, no puede afirmarse lo

---

[21] *Literatura Hispanoárabe*, p. 153; *vid.* E. García Gómez, "Métrica de la moaxaja y métrica española", *Al-Andalus*, 39 (1974):1-259.

[22] *Vid.* los textos de Ibn Bassām y sus comentarios en *Literatura Hispanoárabe*, pp. 152-153. La moaxaja, entonces, nació monorrima, por lo que, como señala la profesora Rubiera, hay que abandonar la idea de que esos poemillas finales que forman las jarchas dieran una posible forma estrófica a los poemas que los glosaban ("La lengua romance...", pp. 322-323).

mismo para los poemas en lengua mozárabe "porque esta posible lírica fue tan débil que no fue capaz de sobrevivir a sí misma, a pesar de la emigración de cristianos y judíos a los reinos del Norte"[23]. No quiere esto decir, por supuesto, que los poetas andalusíes carecieran por completo de ellos[24], sino que, en primer lugar su número es muchísimo menor y, en segundo lugar, si se recogieron poemas de una lírica de débil entidad, pudieron perfectamente haber sido tomados otros textos poéticos procedentes de unas líricas que presagiaban un importante desarrollo posterior.

Y todos los datos valorados apuntan, tanto desde el punto de vista del poeta moaxajero como desde el de la transmisión de esa lírica románica, a un medio determinado que, como queda dicho, había sido apuntado por Julián Ribera y que queda ahora aquilatado por las investigaciones de María Jesús Rubiera: el medio de los esclavos músico-cantores, con un protagonismo muy documentado de los esclavos de origen europeo.

Conocido es cómo algunas de las esclavas *ṣaqāliba* eran educadas para ser una especie de hetairas o "esclavas de lujo", siendo adiestradas en los más variados campos del saber, con especial incidencia en la música y la poesía, llegando a alcanzar algunas de ellas una gran maestría como esclavas cantoras o *qiyān*[25]. Como señala la profesora Rubiera, es perfectamente posible que en algún momento estas esclavas también entonaran ante sus amos las canciones en lengua vernácula oídas en su infancia.

Sólo eran necesarios unos oídos sensibles para escuchar, y estos oídos interesados no faltaban en los círculos literarios andalusíes. Emilio García Gómez ya había dado a conocer un texto que "si servía para la invención del zéjel, podría haber sido el procedimiento de la invención de la moaxaja"[26]: según el texto, Ibn Baŷŷa se encerró durante años

---

[23] "La lengua romance...", p. 322.

[24] *Vid.* el texto de al-Tifāšī en E. García Gómez, *Poesía Arabigoandaluza*, Madrid, 1952, pp. 30-31.

[25] *Vid.* Ch. Pellat, "Les esclaves-chanteuses de Ǧāḥiẓ", *Arabica*, 10 (1963):120-147.

[26] María Jesús Rubiera, "La lengua romance...", p. 324.

con esclavas cantoras hasta conseguir reunir el canto cristiano con el árabe[27]. Es decir, una vez más, es en el medio de los esclavos cantores donde se dan las condiciones precisas para poder intentar trasvases y combinaciones de este tipo.

Pero es que esta actividad consciente casi de alquimia musical y lírica ya se daba en al-Andalus mucho tiempo antes de Ibn Baŷŷa (m. 1136). Así lo ha demostrado la profesora Rubiera Mata con su descubrimiento de un texto que prueba de forma palmaria la presencia de la lírica europea en al-Andalus[28]. El egipcio Ibn Faḍl Allāh al-ᶜUmarī (m. 1349) en su *Masālik al-absār* ofrece en la parte dedicada a la música las biografías de diversos cantores y cantoras. Entre ellas aparece la de un cantor llamado Salīm, liberto del príncipe al-Mugīra, hijo del emir al-Ḥakam I (796-822), que había sido encargado de atender a unos embajadores cristianos que habían llegado a la corte de Córdoba.

El antiguo esclavo hizo retrasar la partida de la embajada cristiana hasta que aprendió de ella el arte de la música, y cuando hubieron marchado, Salīm se dedicó a combinar lo aprendido con el canto de una diestra esclava iraquí del harén de al-Mugīra. A comienzos del siglo IX, pues, se intentan combinar los cantos cristianos y los árabes en al-Andalus. Pero todavía suministra la profesora Rubiera un precioso dato más: la noticia se desarrolla en vida del emir al-Ḥakam, y la única embajada cristiana que llegó a Córdoba en este período fue la de los enviados de Carlomagno en el año 807.

Así, Salīm (¿él mismo de origen *ifranŷ* y por eso encargado de acoger a sus compatriotas?) aprendió de los cristianos el arte de la música. Pero, se cuestiona la profesora Rubiera, ¿qué clase de música fue la aprendida? Difícilmente la de la reforma carolingia, y propone, por el contrario, que "habría que pensar en las *winileodas* o canciones

---

[27] Emilio García Gómez, "Una extraordinaria página de Tifāšī y una hipótesis sobre el inventor del zéjel", *Études d'Orientalisme dédiées à la mémoire de E. Lévi-Provençal*, Paris, 1962, pp. 519-520.

[28] "Presencia románica...", pp. 293-294; *Literatura Hispanoárabe*, pp. 159-160.

de amigo que en el año 789 Carlomagno prohibió componer y difundir a las monjas de las abadías"[29].

Es decir, que en una fecha tempranísima llegaron a al-Andalus unas influencias líricas ultrapirenaicas dentro del medio de los esclavos profesionales de la música y la canción (y la profesora Rubiera recuerda, con J. T. Monroe, que la muwaššaḥa fue siempre un poema musical, un poema cantado), uno de los cuales inició una aventura que sólo acertaría a culminar, tres cuartos de siglo más tarde, el Ciego de Cabra.

Por fin, la tercera de esas líneas convergentes de investigación que María Jesús Rubiera explora se refiere a la propia naturaleza de esas cancioncillas sobre las cuales los moaxajeros yerguen sus glosas poéticas en árabe: "Las jarchas románicas, así como parte de las que se encuentran en árabe dialectal son canciones eróticas en labios femeninos, 'canciones de amigo' o *Frauenlieder* (...). Estas canciones no están puestas en labios femeninos por una convención, sino que muestran un erotismo visto desde el punto de vista femenino"[30]. Esto es, la poesía marginal femenina conocida en la Edad Media en la que la mujer expresa sin filtro alguno su deseo amoroso, una poesía de remotos orígenes griegos (relacionados a su vez con el culto mesopotámico a Astarté) en cuya lírica arcaica se han hallado fragmentos de sorprendente paralelismo con las jarchas. A través de unos desarrollos paralelos en diversos lugares, se conformó una serie de ramas desde ese tronco común, una de las cuales ocuparía de forma homogénea la Romania y de la que las jarchas sería la más temprana manifestación recogida por escrito[31]. Esta manifestación recogería una serie de "Fórmulas Elocuti-

---

[29] "Presencia románica...", p. 293. *Vid.* G. E. von Grunebaum, "'Lírica románica' before the Arab Conquest", *Al-Andalus*, XXI, 2 (1956):405; P. Dronke, *Medieval Latin and the Rise of European Love Lyric*, Oxford, 1968², vol. I, pp. 27-28.

[30] "Una nueva hipótesis...", p. 231.

[31] María Jesús Rubiera, *Poesía Femenina Hispanoárabe*, Madrid, 1990, pp. 20-29; *Id.* "La voz de las poetisas en al-Andalus y la problemática de la voz femenina literaria medieval", *La voz del silencio. I: Fuentes directas para la historia de las mujeres (siglos VIII-XVII)*, Madrid, 1992, pp. 65-70.

vas" propias de esta lírica que se han conservado de forma tradicional[32].

Es, argumenta la profesora Rubiera, la poesía hispanoárabe de la moaxaja la primera literatura medieval en recoger este tipo de poesía porque con frecuencia, como género poético que recoge la temática árabe clásica, tiene como tema el sentimiento erótico hacia un efebo y "la expresión del deseo femenino cuadra perfectamente con la temática homosexual del poema árabe"[33], por lo que entran en la literatura árabe, como quería su tratadista egipcio Ibn Sanā'ā al-Mulk, en el género *muẓūn*: descarado, desvergonzado[34].

Y desde estos razonamientos literarios alcanza la profesora Rubiera un nuevo argumento en desfavor de la idea de que la voz femenina presente en las jarchas sea la de las doncellas mozárabes: si a las jóvenes musulmanas no les era dado frecuentar mucho los ambientes literarios de los poetas árabes, mucho menos a las mujeres cristianas "cuando seguramente ni su voz ni su rostro pudo ser visto por ningún árabe, guardadas por sus familias cristianas de las miradas de los hombres y mucho más de los varones musulmanes"[35]. Las únicas mujeres con acceso a este ámbito literario árabe y, a la vez, con una formación y una memoria lírica prestas a ser puestas en práctica eran, de nuevo, las *qiyān*, las esclavas-cantoras.

Una vez establecido el origen y naturaleza de esos poemillas, echa de menos la profesora Rubiera dentro de los estudios sobre las jarchas andalusíes una aproximación de índole literaria hacia esos textos encuadrados en las muwaššaḥas. Así, teniendo en cuenta todos los datos anteriores referentes a las distintas procedencias de las jarchas conservadas, esboza una primera y provisional tipología temática de las jarchas,

---

[32] Y no solamente en el corpus de las jarchas: *vid.* los hallazgos hechos por la profesora Rubiera Mata de "Fórmulas elocutivas" como las de las jarchas en la literatura catalana en "Cançonetes de tipus...", pp. 6-8; "Una fórmula elocutiva en la lírica tradicional romànica i una altra possible khartja occitana", *A Sol Post. Estudis de Llengua i Literatura*, Alcoi, 1 (1990):193-196.

[33] *Literatura Hispanoárabe*, p. 163.

[34] María Jesús Rubiera, "Una nueva aproximación al estudio literario de las jarchas andalusíes", *Sharq Al-Andalus. Estudios Árabes*, 5 (1988):89-100.

[35] *Literatura Hispanoárabe*, p. 155; *vid. Poesía Femenina...*, pp. 23-24.

tanto de las que se encuentran en árabe vulgar como de las importadas de las líricas románicas peninsulares y extrapeninsulares. Son analizadas sus propias características literarias y relacionadas temática y técnicamente con sus posibles lugares de origen e importación, explicando a través de un esquema de evolución histórica cómo va desapareciendo el uso de la poesía tradicional femenina románica y los poetas se ven obligados a acudir cada vez más a su propia inventiva para componer jarchas ya fuera del ámbito de la lírica de importación[36].

Una lírica, pues, de carácter femenino, común al dominio románico y conservada durante siglos de forma tradicional, es la que los poetas moaxajeros andalusíes recogieron para crear un nuevo tipo de poema: un poema en árabe clásico que se ajustara en métrica y rima a esa última vuelta que, a la vez, abría y cerraba la muwaššaḥa. Y una lírica que recogía una expresión poética en árabe vulgar pero también en lenguas románicas: el mozárabe, menos representado de lo que se ha supuesto, y también lenguas como el occitano o el gallego-portugués. No pretendían los poetas moaxajeros, como ha afirmado múltiples veces la profesora Rubiera, hacer una "antología de la poesía mozárabe", sino que recogían las cancioncillas románicas, viniesen de donde viniesen, para medir su calidad de literatos con el nuevo artificio poético. En este sentido, la realidad multilingüística de al-Andalus queda perfectamente dibujada con esas esclavas-cantoras de variado origen europeo, que serían la fuente accesible para los poetas.

Una realidad literaria de base plurilingüe es la que queda afirmada en las jarchas en las investigaciones, también plurales en sus perspectivas de acercamiento, de María Jesús Rubiera, una realidad que recoge los textos poéticos populares más antiguos que se conservan de la lírica de las lenguas romances en el momento de la "primavera temprana", ahora con toda la razón, "de la lírica europea". Unos nuevos horizontes que ya son hollados.

---

[36] "Una nueva aproximación...", pp. 94-100; *Literatura Hispanoárabe*, pp. 160-163.

MARÍA JESÚS RUBIERA Y SUS ESTUDIOS SOBRE HISTORIA DEL ŠARQ AL-ANDALUS

Francisco FRANCO SÁNCHEZ
Universidad de Alicante

1. Unos estudios interdisciplinares

Desde 1981 Doña María Jesús Rubiera se traslada a Alicante. En su puesto de entonces, Profesora Titular de Lengua y Literatura Árabes del Departamento de Árabe de una Universidad incipiente[1], comenzó a ejercer en estas tierras alicantinas un magisterio acumulado en años de investigación y docencia en la Universidad Complutense de Madrid. La historia del Levante de la Península, en general, pasó a ser uno de los temas preferentes -aunque no exclusivo- de sus múltiples investigaciones.

En el artículo adjunto de Jesús Zanón se repasan y analizan sus aportaciones a la historia de Al-Andalus previas a su venida a Alicante[2]. El cambio de residencia (como se puede ver también en la Bibliografía) contribuyó a aportar un nuevo y amplio centro de interés que, sin descuido de los campos de investigación previos, vino a enriquecerlos y complementarlos.

Esa experiencia adquirida en otros temas de investigación colaterales vino a ejercerla en estos estudios sobre la historia del Šarq Al-Andalus. Precisamente su concepción del trabajo investigador como resultado del contacto entre especialistas de diversas ramas, no

---

[1] Ver el estudio del presente *Homenaje* sobre «Aspectos de la actividad de Doña María Jesús, en la Universidad de Alicante», realizado por Míkel de Epalza.

[2] Ver «María Jesús Rubiera y sus aportaciones a la historia de Al-Andalus».

únicamente fruto del trabajo individual del arabista, es básica para comprender los trabajos de María Jesús Rubiera sobre la historia del Šarq Al-Andalus.

Como uno de los impulsores de la Asociación Cultural Hispano-Árabe de Alicante, desde su llegada intervino en la promoción de este tipo de contactos multidisciplinares, participando activamente y enriqueciendo con sus aportaciones los debates que el Grupo de Urbanismo Musulmán (emanado de la citada Asociación) desarrolló en Alicante, Denia, Agost, etc., entre 1984 y 1989. Partiendo desde el estudio de la Alhambra, Granada y de los jardines árabes, sus investigaciones sobre la arquitectura y el funcionamiento de la sociedad urbana musulmana, vinieron a apoyar esta línea de investigación[3]. De este modo, el contacto que durante algunos años se llevó a cabo entre arquitectos, arqueólogos, historiadores y arabistas dio unos frutos notables, haciendo de este grupo de estudio uno de los pioneros en la investigación del urbanismo musulmán en la Península Ibérica.

La consideración del carácter multidisciplinar de toda investigación es esencial para comprender el origen y desarrollo de muchas de sus concepciones y estudios. En su formación y maestros hay que buscar el origen de esta fructífera concepción. Sus viajes en grupo en compañía de otros arabistas, guiados por Don Elías Terés, para comprobar el significado y paisaje de algunos topónimos árabes, o su participación en campañas arqueológicas de excavación en Bobastro, bajo la dirección del Dr. Manuel Riu i Riu, entre otros hechos de su itinerario y formación intelectual, le mostraron cómo el mundo de lo material es una premisa básica a tener en cuenta en los estudios del amplio campo que es el arabismo.

Pero esta interdisciplinaridad, entendida también como trabajo en grupo, alcanza a otros ámbitos fuera de lo material. Las investigaciones sobre la relación entre literatura árabe y literatura catalana, y, sobre todo, sus recientes estudios sobre los arabismos del catalán o sobre la literatura aljamiada, son muestra patente de estos conceptos de necesaria interdisciplinaridad, que entroncan con el primigenio espíritu de la

---

[3] Ver del presente *Homenaje*: «María Jesús Rubiera y sus estudios sobre Granada y la Alhambra», y «María Jesús Rubiera y sus estudios sobre la arquitectura árabe: literatura de palacios y jardines».

Escuela de Arabistas Españoles. Estos últimos campos de investigación exceden al tema concreto del presente epígrafe, por lo que remitimos a los capítulos correspondientes del presente *Homenaje*.

2. Unos estudios comarcales, básicos para configurar la historia general del Šarq Al-Andalus

2.1. *El Levante/Šarq Al-Andalus como concepto*

Desde el inicio se hizo necesario definir un concepto que cubriera el ámbito territorial levantino, área natural de unos estudios realizados desde la Universidad de Alicante. El concepto de *Šarq Al-Andalus* (que ya utilizaron geógrafos e historiadores musulmanes desde la Edad Media para designar a las tierras de la Península Ibérica situadas al este de un eje vertical o paralelo hipotético que pasara por Toledo), fue escogido, como traducción árabe del locativo *Levante de Al-Andalus*, por ser el término más coherente. Se trata de un espacio definido y con características propias en el período andalusí: designaba esencialmente a los territorios de Murcia y Valencia, con las regiones fronterizas aragonesas y catalanas, las Baleares y las tierras limítrofes de Almería, Albacete, Teruel y Barcelona.

En un estudio de 1982 sobre dos escritores de Denia y Calpe ya utiliza Mª Jesús Rubiera conscientemente esta denominación genérica[4]. Pero será a partir de 1984, con el número 1 de la revista del Departamento de Árabe de la Universidad de Alicante (cuyo nombre -*Sharq Al-Andalus*- era marco y definición espacial de los estudios contenidos)[5]

---

[4] «Literatos de Sharq Al-Andalus: Abū Ṣalt de Denia e Ibn Diḥyà de Calpe», *Revista del Instituto de Estudios Alicantinos*, Alicante, 36 (1982), 33-43. Sobre la implantación de esta denominación y otros antecedentes ver de Míkel de Epalza: «L'estudi comarcal dels topònims àrabo-catalans», en el *Miscel·lània Germà Colón*, Montserrat, 1994, pp. 241-270.

[5] Actualmente se han editado diez volúmenes de la revista *Sharq Al-Andalus*: nº 1 (1984); 2 (1985); 3 (1986), con dos Anexos: Francisco Franco Sánchez: *Bibliografía sobre temas árabes de las Baleares*, 1986, 44 pp., y Pere Balañà i Abadia: *Els musulmans a Catalunya (713-1153). Una aproximació bibliográfica*, 1986, 47 pp.; nº 4 (1987); 5 (1988); 6 (1989); 7 (1990); 8 (1991); 9 (1992), y el presente número doble 10-11 (1993-1994).

con el que se acuña definitivamente un término que en la actualidad ha pasado a ser tan común que ya ha trascendido incluso a ámbitos culturales no eruditos. La revista *Sharq Al-Andalus* es uno de los frutos de la iniciativa y entusiasmo de Mª Jesús Rubiera, quien, por deseo expreso apareció en el número 1 como Secretario de la misma, y actualmente desempeña su Co-Dirección. Emparentada con esta revista, y en su misma línea conceptual, la *Colección Xarc Al-Andalus*, dirigida por Doña Mª Jesús Rubiera[6], certifica ya no sólo una denominación, sino podría decirse que una personalidad específica y una manera de ver la investigación del pasado cultural árabe.

Cuando se encaró la investigación sobre unas tierras como las del Levante peninsular, de las que tan pocos restos materiales y relativamente escasas citas históricas perduran, hubo de buscarse nuevos modos de enfoque. Primeramente, recogiendo los materiales históricos, literarios y toponímicos generales de Al-Andalus; de ellos se dedujo un marco histórico-social general del que participaron las poblaciones levantinas, para luego, en base a estudios históricos y toponímicos más específicos, ir rellenando -como si de un mosaico se tratara- y particularizando ese marco histórico general definido primeramente.

Método inductivo y deductivo, ambos científicos, ambos innovadores en su relación, ambos fructíferos. Es éste un proceso que ha durado más de doce años, cuyos frutos se ofrecen en diversos apartados de este *Homenaje*, pero que ha elevado la investigación sobre la historia local, estructurada por comarcas, a la categoría de sujeto histórico y alimento indispensable de la historia general de Al-Andalus.

---

[6] Los cinco números aparecidos en la *Colección Xarc Al-Andalus* son los siguientes: nº 1: María Jesús Rubiera Mata: *Introducció a la Literatura Hispano-Àrab*, Alacant, ed. Universitat d'Alacant, 1989, 117 pp.; nº 2: Marcelino Villegas: *La narrativa de Naguib Mahfuz. Ensayo de síntesis*, Alicante, 1991, 132 pp.; nº 3: Álvaro Galmés de Fuentes: *Toponimia de Alicante (La oronimia)*, Alicante, 1990, 91 pp.; nº 4: Francisco Franco Sánchez; María Sol Cabello: *Muḥammad Aš-Šafra. El médico y su época*, Alicante, 1990, 170 pp.; nº 5: Luis Fernando Bernabé Pons: *Bibliografía de la Literatura Aljamiado-Morisca*, Alicante, 1992, 153 pp.

2.2. Estudios urbanos, locales, viales

Entre los campos de investigación, la literatura árabe andalusí, en general, junto a sus manifestaciones locales y literatos del Šarq Al-Andalus, desde el principio, han seguido siendo parte preferente de su investigación, como eminente especialista de la materia. Esta atención a los literatos locales es, más que una recuperación de poetas o literatos provincianos, la reivindicación de unos personajes con peso específico y un nombre en la historia de la literatura árabe[7].

Como ya se dijo, entre las líneas de investigación sostenidas en el Departamento, los estudios sobre la vida urbana en Al-Andalus son un campo que ha suscitado gran interés. Numerosas investigaciones y publicaciones vieron la luz en esos años, y la divulgación de una sociedad andalusí, con una marcada personalidad šarqī, urbana, próspera y culta, mezclada con la docencia, propiciaron conferencias en diversas poblaciones, alimentando de este modo un interés local creciente por el conocimiento del pasado islámico propio, que cada población levantina siente con orgullo. Junto a las conferencias, varias excursiones dieron a conocer los restos del pasado andalusí y morisco a numerosos alumnos y otros interesados. En una de ellas, en 1984, la búsqueda entre las dunas de Guardamar del Segura (Alicante) del lugar tradicionalmente conocido como la *Fonteta*, terminó propiciando una investigación arqueológica que, en el lugar que María Jesús Rubiera dijo reunía grandes posibilidades de contener restos andalusíes, acabó

---

[7] Ver en este *Homenaje*: «María Jesús Rubiera y sus estudios sobre la literatura árabe». Como ejemplo de lo afirmado, hay que mencionar entre estos estudios: el ya citado «Literatos de Sharq Al-Andalus: Abū Ṣalt de Denia e Ibn Diḥyà de Calpe»; la serie de estudios dedicados al poeta dianense Ibn Al-Labbāna, originario de Benissa (Alicante): «El poeta Ibn al-Labbāna en Mallorca», *Butlletí de la Societat Arqueològica Lul·liana*, Palma de Mallorca, 39 (1983), pp. 503-509; *Un benissero ilustre: el poeta árabe Ibn al-Labbāna*. Benissa, Ayuntamiento de Benissa (Alicante), 1984, 12 pp.; «Muhammad Ben-Isa Ibn al-Labbana», *Antología de escritores benisseros*, Benissa, 1985, pp. 11-18. Únase a los anteriores: «La corte literaria de Sa'īd de Menorca (s. XIII)», *Revista de Menorca*, Mahón, 75 (1984), pp. 105-138, y «Versions de poesia aràbigo-valenciana: Ibn Khafaja d'Alzira (1058-1139)», *Trenc d'Alba*, Alicante, nº 2, 1988, pp. 21-22.

por mostrar en su importancia lo que hoy se conoce como la Rábita de Guardamar del Segura.

Época primera de definición, en la que -por un lado- se retoman las líneas generales de la historia de Al-Andalus aplicadas al Levante, por un lado, mientras que por otro, contrasta con la imagen de esa misma sociedad que predominaba entre los historiadores del período medieval valenciano; nos referimos al modo de ver esa misma sociedad preconizado por las tesis de Pierre Guichard en su famoso libro sobre la sociedad andalusí[8]. Aunque no se pueden negar las indudables virtudes de la obra de Pierre Guichard, muchos de sus asertos están fuera de lugar cuando son aplicados a la sociedad del Šarq Al-Andalus, y más concretamente a la sociedad valenciana. Por más que hayan servido sus tesis de revulsivo sin precedentes para la investigación histórica y filológica, y hayan supuesto un avance en el conocimiento de la sociedad andalusí, no por ello determinadas tesis suyas dejan de ser susceptibles de revisión profunda.

Especialmente, su concepción "ruralista" -que presenta a la sociedad andalusí como esencialmente rural y desarticulada- fue contestada desde el lado de la islamología y de la historia, defendiéndose que, contrariamente, la sociedad de Al-Andalus fue esencialmente urbana, y no se concebía sino agrupada en torno a las *mudūn*. Varios artículos de la revista *Sharq Al-Andalus. Estudios Árabes* recogieron estas sucesivas alegaciones a las tesis sostenidas por Pierre Guichard.

Otro de sus asertos, el de la consideración de la sociedad valenciano-musulmana como mayoritariamente beréber fue contestado por Mª Jesús Rubiera en un artículo en que se matizan sus interpretaciones de algunos topónimos como beréberes. El uso inteligente e intensivo de la toponimia árabe como fuente histórica de importancia es uno de los caracteres positivos de la metodología investigadora de P. Guichard, pero no siempre esos topónimos que él interpreta como beréberes son tales, y esto es lo que vino a poner de relevancia el artículo de María

---

[8] Pierre Guichard: *Structures sociales "orientales" et "occidentales" dans l'Espagne musulmane*, París-La Haya, 1977, 427 pp., y *Al-Andalus. Estructura antropológica de una sociedad islámica en Occidente*, Barcelona, 1976, 616 pp.

Jesús Rubiera[9], publicado como contribución al homenaje académico al insigne filólogo valenciano Manuel Sanchis Guarner.

En esta misma línea, más tarde matizó las interpretaciones toponímicas que P. Guichard hacía de los prefijos *Beni-* como indicadores de un origen patronímico -generalmente de carácter beréber- que servirían para identificar entidades comunales asentadas en alquerías, las cuales serían conocidas por el nombre de sus habitantes. Mª J. Rubiera viene a decir que al sustrato romance se deben bastantes de los topónimos prefijados con *Beni-*, que provendrían de *Pinna*, peña, como una indicación orográfica, y que en muchas ocasiones no alude a la onomástica familiar, sino al paisaje[10]. Esta búsqueda de la lógica de los topónimos en el paisaje se verá más abajo, al tratar de su metodología de investigación toponímica.

No sólo la consideración de la sociedad valenciana desde un punto de vista ruralista, o interpretaciones de la toponimia árabe erróneas fueron puestos en evidencia, sino otros matices más concretos que aluden a una metodología general. Nos referimos al empleo de pares de oposición como elemento metodológico básico para definir una

---

[9] «Toponimia arábigo-valenciana: Falsos antropónimos beréberes», *Miscel·lània Sanchis Guarner. Quaderns de Filologia*, Universitat de València, vol. I, 1984, pp. 317-320; posterior versión en catalán «Toponímia àrabo-valenciana: falsos antropònims berbers», *Miscel·lània Sanchis Guarner*, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, Montserrat, vol. III, 1992, pp. 157-166. En el mismo homenaje a Sanchis Guarner, Míkel de Epalza, en sintonía con lo expuesto, analizó otras interpretaciones erróneas de P. Guichard, desde el punto de vista puramente histórico: «Los beréberes y la arabización del País Valenciano», vol. I, 1984, pp. 91-100.

[10] Ver cuando trata del origen del topónimo Benidorm Mª Jesús Rubiera; Míkel de Epalza: *Los nombres árabes de Benidorm y su Comarca*. Ayuntamiento de Benidorm/Universidad de Alicante, 1985, p. 16, 17, 25, ..., o cuando se explica el de Petrer: Mª Jesús Rubiera; Míkel de Epalza: «El mosaico árabe de Petrel y la existencia de unos posibles baños árabes», Petrer, 1984 (y en *Páginas de nuestra historia*, 1987). Tema también tratado en «Els camins àrabs de la muntanya i la Marina alacantines i una hipòtesi sobre el nom d'Alcoi», *Societat d'Onomàstica. Butlletí Interior. XIVé. Col·loqui. Alacant.* (13-15-IV-1989), València, Societat d'Onomàstica, nº 44, 1991 març, pp. 671-672; Alicante, Publicacions de la Universitat d'Alacant, t. II, 1991, 671-672, y también expuesto en Mª Jesús Rubiera; Míkel de Epalza: *Xàtiva musulmana (segles VIII-XIII)*, Ajuntament de Xàtiva, 1987, p. 30-31.

sociedad. Es el caso de la consideración de las oposiciones entre *alquerías* y *rafales*, interpretadas por Pierre Guichard como lugares agrícolas habitados por propietarios libres y como propiedades señoriales, respectivamente, tema que trató Mª Jesús Rubiera en su estudio «Rafals y raales; ravals y arrabales; reals y reales»[11]. Los definió, en base a su etimología árabe[12], como cercados en donde se recogían los ganados para evitar que dañasen los sembrados y huertos. Lo mismo cabe decir de la oposición de P. Guichard ha realizado entre *aldeas* y *almunias*, que Mª J. Rubiera ha aclarado fueron dos realidades que aluden, a fincas estatales concedidas en enfiteusis, y *almunias* a fincas de titularidad y explotación privada, generalmente de recreo y placer más que de explotación[13].

Éstos y otros errores de apreciación sobre lo que fue la realidad de la sociedad andalusí demostraron que no siempre eran fiables las interpretaciones de las estructuras sociales hechas a partir de la documentación post-conquista. El error metodológico consiste en sacar factor común de una gran cantidad de documentación posterior a la conquista y aplicar las conclusiones globales al período andalusí anterior, al considerarlas como resultado de una inercia histórica, o/y de una herencia retomada por los conquistadores. Aunque pudiera ser así -en contados casos-, se manifestaron los dos errores esenciales de esta metodología: uno primero que los escribas y notarios cristianos (catalanes o castellanos), transfieren a sus escritos las concepciones sociopolíticas de su propia sociedad, aún inconscientemente, y -en segundo lugar- que estas conclusiones globales son inaplicables (en su conjunto) a una época como la andalusí, tan diferente religiosa, política y socialmente, puesto que los cristianos no transmiten lo que ven u

---

[11] *Sharq Al-Andalus. Estudios Árabes*, Universidad de Alicante, nº 1, 1984, pp. 117-122. Idea retomada en Mª Jesús Rubiera; Míkel de Epalza: *Xàtiva musulmana*, p. 28.

[12] Derivada del hispanoárabe **raḥal**, que significa *majada, redil*, y que ha originado numerosos derivados en castellano y catalán: raal, rafal, rahal, ..., que aparecen en los *Repartimientos* de Murcia y Mallorca. Estudia asimismo otros falsos *rafals*: los ravals/arrabales (**rabaḍ**) y los que se refieren a molinos (**raḥā**), reals/reales como jardín, huerto (**riyāḍ**), y real como campamento (**riyāḍ**).

[13] Mª Jesús Rubiera; Míkel de Epalza: *Xàtiva musulmana*, p. 60-61.

oyen, sino que interpretan, reflejan en sus escritos lo que "entienden" que puede ser eso que oyen o ven, reflejando una versión personal de esa realidad, por tanto.

Esta metodología también se puso en evidencia en otros aspectos más particulares, como es el caso del impuesto a los mudéjares denominado *sofra*, el cual se mostró como una muy concreta prestación de tipo personal de origen andalusí tardío, impuesta a los habitantes considerados como "montañeses" en concepto de impuesto[14]. Es un tributo concreto, aplicado a unas poblaciones andalusíes determinadas, y aunque el nombre sea el mismo y en ambos casos se trate de prestaciones personales de trabajo, en el período mardānišī se muestra lejano, en su fondo y forma, a lo que será la *sofra* en la época mudéjar.

Estos estudios específicos centrados sobre elementos concretos, venían a mostrar cómo eran erróneos algunos de los pilares sobre los que Pierre Guichard y sus seguidores fundamentan sus construcciones históricas. De este modo, quedaba en evidencia la idea final de sociedad propuesta. Como concepción general defiende María Jesús Rubiera el esencial carácter urbano de la sociedad musulmana, y de la andalusí como tal. Por otro lado, no hace sino seguir las líneas interpretativas de sus maestros, Don Emilio García Gómez, Don Jaime Oliver Asín y Don Elías Terés, y, en suma, de la Escuela de Arabistas Españoles, desde Codera y Ribera. En otros estudios posteriores de María Jesús Rubiera, estas concepciones de la historia del Šarq Al-Andalus pasan a ser un tema no particular, sino una parte de un todo coherente.

Otras publicaciones se centran más localmente aún en el estudio de determinados topónimos de la localidad de Aspe (Alicante)[15], y de la presencia de la vecina localidad de Elda en el Pacto de Teodomiro[16]. Con independencia de que estas aportaciones hayan visto la luz en

---

[14] María Jesús Rubiera; Míkel de Epalza: «La sofra (*sujra*) en el Sharq Al-Andalus antes de la conquista catalano-aragonesa», *Sharq Al-Andalus. Estudios Árabes*, Universidad de Alicante, nº 3, 1986, pp. 33-37.

[15] «Significado de algunos topónimos árabes de Aspe», *La Serranica*, Aspe, 36, 1982, 17-18. «Aspe, la gran calzada y el camino de la Almohaja», *La Serranica*, Aspe, 37, 1983, 2 pp.

[16] «Elda en el Pacto de Tudmir: camino y fortaleza», *Alborada*, Elda, vol. XXIX, 1983, 1 p.

revistas locales, y deban ser entendidas como una de las muchas muestras de una clara voluntad de acercamiento de los estudios árabes a la población local, en estos estudios se encuentran una serie de vectores que ya forman parte de una lógica clara: desde las ciudades, centro de la vida administrativa, religiosa, política y militar de Al-Andalus, extendíase su poder y gobierno a lo largo de las vías de época romana que heredó el período medieval; en torno a estas vías hállanse los principales enclaves urbanos, al mismo tiempo que fortalezas y atalayas para su control; en consecuencia, a partir de ellas se puede encontrar una clara estructuración de los espacios.

En otro ámbito de los estudios sobre el Šarq Al-Andalus, como antítesis, más bien antídoto contra localismos de determinado signo ideológico, hay que entender sus aportaciones como filóloga arabista para esclarecer la inexistencia de una lengua mozárabe previa a la conquista catalano-aragonesa, y sus precisiones sobre el dialecto árabe hablado por los musulmanes valencianos[17]. En ellos reivindica la importancia del adstrato catalán en la formación del dialecto árabigo-valenciano y puntualiza que su época de formación corresponde a una cronología tardía. Pone también énfasis en que una de las diferencias más importantes entre el valenciano y el catalán no se debe a una lengua mozárabe previa al valenciano (inexistente como tal), sino al gran número de arabismos que ha integrado en su léxico el valenciano.

2.3. El Valle del Vinalopó y la importancia de las vías andalusíes en la geopolítica de los espacios. Elche y el Baix Vinalopó

Esta línea en desarrollo que apuntábamos anteriormente vendrá a tomar forma en un libro que, aunque estudio de un ámbito espacial reducido, pasará a ser un modelo de trabajo para la comprensión de muchos fenómenos que ocurrieron en el resto de Al-Andalus.

---

[17] «Precisiones sobre los dialectos arábigo-granadino y arábigo-valenciano», *Sharq al-Andalus. Estudios Árabes*, Universidad de Alicante, nº 1, 1984, pp. 151-152. «La lengua árabe y la lengua valenciana», *Las lenguas prevalencianas*, Universidad de Alicante, 1987, pp. 93-95.

El hallazgo arqueológico en Petrer de un mosaico árabe, copia a su vez de unos estucos de origen romano[18], contribuyó a elaborar el primer esbozo sobre el urbanismo de esta villa. Estos hallazgos fueron relacionados con otros topónimos viales ya estudiados de Aspe, y fueron el inicio de una obra que, aunque centrada en la localidad de Villena, es, en realidad, un estudio sobre la Vía Augusta como elemento estucturante de los espacios del Šarq Al-Andalus[19].

Los mencionados Aspe, Elda, Petrer, Villena en suma, son antiguos enclaves del valle del río Vinalopó, por cuyo lecho discurría la Vía Augusta, su eje viario e histórico. Este estudio ya no sólo local, sino comarcal, ha servido para la comprensión de un elemento estructurante básico en la época andalusí: las vías. Las calzadas de origen romano trascienden de su peculiaridad de caminos para pasar a constituirse en auténticos Θέμαι, como los que Abilio Barbero y Marcelo Vigil estudiaron[20]; siguiendo a Barbero y Vigil, los visigodos organizaron una nueva defensa fronteriza en el Norte de Hispania en los siglos VI y VII. Debieron de imitar, utilizándolo en su provecho, tanto el antiguo sistema de defensa romano, como las innovaciones introducidas en él por sus vecinos y enemigos bizantinos. No era sino el sistema defensivo fronterizo de Bizancio. Este sistema se instaló en torno a la vía Astorga-Burdeos, línea de defensas en torno a un eje viario que sirvió de freno a las invasiones de los cántabros y astures.

Sus estudios sobre el Pacto de Teodomiro[21] le conducen a pensar que los topónimos del mismo están articulados en torno a la antigua Vía

---

[18] Con Míkel de Epalza: «El mosaico árabe de Petrel y la existencia de unos posibles baños árabes», *Petrer*, Petrel, 1984, y «El mosaico romano de Petrer y la existencia de unos posibles baños árabes», *Páginas de nuestra historia*, 1987.

[19] *Villena en las calzadas romana y árabe*, Ayuntamiento de Villena/Universidad de Alicante, 1985, 62 pp.

[20] Abilio Barbero de Aguilera; Marcelo Vigil: *La formación del Feudalismo en la Península Ibérica*, Barcelona, 1978, Editorial Crítica, p. 217, y de los mismos autores ver en especial *Sobre los orígenes sociales de la Reconquista*, Barcelona, ed. Ariel Quincenal, 1974, pp. 19-21, 68, 71-3.

[21] Ver sobre Elda artículo citado en nota 16. Conclusiones al respecto recogidas en *Villena en las calzadas romana y árabe* y matizadas en parte sobre Valencia en su otro estudio: «Valencia en el Pacto de Tudmīr», *Sharq Al-Andalus. Estudios Árabes*, Universidad de Alicante, nº 2, 1985, pp. 119-120.

Augusta, y teniendo en cuenta la "frontera marina" en que se convierte el Mediterráneo en los primeros tiempos de la instauración omeya en Al-Andalus, le han llevado a concluir en la existencia en época visigoda, y luego reinstauración en época de 'Abd Ar-Raḥmān I de un **limes** viario en torno precisamente a esa Vía Augusta. Éste es el panorama innovador que se recoge en su libro sobre Villena: estudio sobre un ámbito espacial reducido, cuya metodología y concepción de partida suponen una nueva forma de ver la historia y la geopolítica de Al-Andalus.

Por otro lado, este carácter estructurante de los espacios de la Vía Augusta en los territorios del Šarq Al-Andalus, a su vez, ha quedado "fosilizado" en una gran cantidad de topónimos viales y/o defensivos relacionados, repertorio que ella ha sistematizado en su libro sobre Villena y ha ampliado en su investigación inédita *Itineraria arabica hispana: la Vía Augusta*. Como trabajo más específico publicará luego su estudio sobre uno de los étimos árabes que ha generado abundante toponimia viaria: la derivada de **sikka**, *camino empedrado*[22].

Los estudios anteriores, que han permitido comprender la configuración de la estructuración de los espacios en torno al valle de comunicaciones del río Vinalopó en el período islámico, junto a las noticias histórico-geográficas conservadas sobre la región, tomaron forma de estudio independiente en «El Baix Vinalopó durant l'època àrab»[23], una valiosa síntesis de conocimientos de la historia islámica del sur alicantino. A la par, supone un avance en el conocimiento de la región que, centrada en la importante ciudad de Elche (comarca del Baix Vinalopó), desempeñó un relevante papel político en el inicio del emirato: papel de oposición al nuevo poder omeya y de ayuda a los sediciosos 'abbāsíes, que determinará finalmente el cambio del enclave de la propia ciudad de Elche, desde su antigua ubicación a la sede actual. Coordinando estas noticias, en el marco de la "frontera mediterránea" (ya definida en estudios antes citados), que organiza este

---

[22] «El vocablo árabe "sikka" en su acepción de vía y de sus posibles arabismos en la toponimia hispánica: Aceca, Seca y Villa Seca», *Sharq Al-Andalus. Estudios Árabes*, Universidad de Alicante, nº 3, 1986, pp. 129-132.

[23] *La Rella*, Ajuntament d'Elx, nº 6, 1988, pp. 49-56.

monarca en torno a la Vía Augusta, María Jesús Rubiera nos presenta un innovador panorama de esta época, datando y justificando el cambio de ubicación de la ciudad de Elche dentro de la política de profunda reestructuración urbana y defensiva que propició 'Abd ar-Raḥmān I a lo largo de todo el Šarq Al-Andalus.

2.4. La Mancha

En línea con lo antedicho, la estructuración de los espacios en torno a las vías y ciudades fue aplicada a las llanuras de Albacete, más concretamente al estudio del conocido como *Camino de Aníbal* en «Los precedentes geopolíticos musulmanes del señorío de Villena». Como en el caso anterior, Mª Jesús Rubiera calificó este antiguo eje vial de época romana de verdadero estructurador de los espacios del interior del Šarq Al-Andalus, enlazándolos con la propia Vía Augusta[24].

Su generosa disposición no sólo me permitió el uso del citado estudio inédito suyo sobre la toponimia de la Vía Augusta, y prestó personalmente sus múltiples estudios y orientaciones al respecto, sino que me proporcionó el tema de mi Tesis Doctoral: *Los espacios viales y los espacios defensivos en la Mancha Oriental en el período islámico,*[25] participando en la dirección de la misma. Este trabajo, como otros míos, es heredero directo de esta línea de estudios que referimos, y aplicación al interior levantino de sus novedosas concepciones y metodología.

Otro estudio, aún inédito, titulado *Cuando Castilla-La Mancha era Al-Andalus (Ensayo sobre el pasado arábigomusulman de Castilla-La Mancha)*, que califica de ensayo, es realmente un profundo viaje a lo largo del período en que La Mancha estuvo sometida al gobierno musulmán, mostrando cómo los sucesos que estuvieron en torno a la conquista cristiana del centro peninsular configuraron el paisaje y la personalidad de unas tierras y unas poblaciones. Como en el caso anterior, también le agradecemos el habernos prestado este estudio

---

[24] *Congreso de Historia del Señorío de Villena.* Albacete 23-26 octubre 1986, Albacete, Instituto de Estudios Albacetenses / C.S.I.C., 1987, pp. 357-360.

[25] Defendida en Madrid, U.N.E.D., Sección Historia, 1992, 1.194 pp.

inédito para la realización de nuestra Tesis Doctoral. Realmente sus reflexiones y manera de ver la historia manchega en el período medieval musulmán y castellano luego, nos ha ayudado a comprender muchos fenómenos históricos. Aunque más centrado en el análisis puramente histórico-social, este ensayo sigue considerando al hecho vial -y más en unas tierras esencialmente "de paso"- como eje esencial para comprender los acontecimientos de la geopolítica local en el medioevo.

2.5. Benidorm y la Marina Baixa

La comarca de la Marina Baixa, con Benidorm como su centro comarcal, forma una unidad geográfica comarcal, desde la costa hasta las montañas que la rodean. Escasas referencias escritas hay acerca de la historia o la sociedad andalusí de esta comarca litoral montañosa de la provincia de Alicante.

Don Jacinto Bosch Vilá ya sacó partido de las noticias que hablaban de una familia de santos musulmanes, los Sīd Bono, cuya sede estaba en una alquería del valle de Guadalest. En base a bastantes datos de las obras de Ibn Al-Jaṭīb y de An-Nubāhī sobre los miembros de esta saga de místicos musulmanes, y a su buen criterio científico para identificar la toponimia árabe local, realizó un buen estudio sobre el valle de Guadalest en el período andalusí[26].

Pero de la comarca de la Marina Baixa no hay más noticias en las fuentes árabes para elaborar otros estudios semejantes. Por ello cuando se propusieron Doña Mª Jesús Rubiera y el Dr. Míkel de Epalza la realización de un estudio sobre la comarca en el período islámico tuvieron que arbitrar nuevos modos de enfocar la investigación. En este caso concreto, la relativa abundancia de topónimos árabes hicieron de la toponimia la fuente primordial elegida para la realización del estudio.

---

[26] Jacinto Bosch Vilá: «Notas de toponimia para la historia de Guadalest y su valle. A propósito de unas correcciones a un pasaje de la edición del "Kitāb al-marqaba al-'ulyā'" de al-Nubāhi», *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos*, Granada, ed. Universidad de Granada, nº 14-15/1, 1965-1966, pp. 47-74. Reeditado en *Sharq Al-Andalus. Estudios Árabes*, Alicante, ed. Universidad de Alicante, nº 3, 1986, pp. 201-230.

Primeramente hubo de recogerse los topónimos árabes de la comarca[27]. Una vez estudiados los diversos significados etimológicos en árabe y, previa comprobación de su verosimilitud (concordancia con el paisaje o la realidad significada), se estudió su estructuración en unidades de espacios geográficos y sociales. La clasificación de los topónimos árabes dio origen a un libro: *Los nombres árabes de Benidorm y su comarca*, cuya estructura es la siguiente[28]:

Los lugares
- La costa: Canfali, Benidorm y Peñas del Arabí
- El relieve: montañas, peñas, laderas y hoyas
- El agua: ríos, fuentes, pozos y acueductos
- El camino: La Nucía
- El campo: Alfàs, reales y rafales

El poblamiento
- La ciudad militar: Al-'Askar (Callosa, Alascar, Beniasquer, Mascarat)
- Los barrios periurbanos (Raval, Ravalet, Alfarella, Aixera, Mesquita, Adsubies)
- Los Beni, entre familias y peñas
- La Marina acogedora: los Tagarinos.

Como hecho relevante hay que apuntar el interés de los autores en que el libro dispusiera de dos versiones, una castellana, y otra catalana, lo cual no suponía una mera traducción, sino exigía una adaptación[29]. La transcripción al catalán de los nombres en árabe es una línea de investigación aplicada que ya comenzó con un Coloquio en la Universidad de Alicante en 1984, y que ofreció interesantes aportaciones, hoy

---

[27] Realizado en base al listado toponímico anteriormente publicado por J. L. Román del Cerro; Míkel de Epalza: *Toponimia mayor y menor de la provincia de Alicante: Listado por municipios*, Alicante, ed. Caja de Ahorros Provincial, 1983, 289 pp.

[28] Mª Jesús Rubiera; Míkel de Epalza: *Los nombres árabes de Benidorm y su Comarca*, Ayuntamiento de Benidorm/Universidad Alicante, 1985, 65 pp. Versión valenciana *Els noms àrabs de Benidorm i la seua comarca*. Ajuntament de Benidorm/Universitat d'Alacant, 1985, 65 pp.

[29] Como reconocimiento a su importancia, el libro fue galardonado con el I Premio "Ciudad de Benidorm" de Investigación, en 1984, y posteriormente con el Premi "Menéndez y Pelayo" del Institut d'Estudis Catalans.

retomadas por el Institut d'Estudis Catalans[30]. Hay que lamentar que no se comenzara a aplicar ésta en la versión catalana de la obra (la cual quedó con la transcripción del original castellano).

Con anterioridad sólo se conocían dos menciones de personajes o de la geografía administrativa de la comarca. Una primera sobre un gramático y poeta de Altea, de nombre Abū Zayd 'Abd Ar-Raḥmān Ibn 'Āmir Al-Ma'āfirī Al-Altā'ī, y su sobrino Abū Ŷa'far 'Abd Allāh, que aparecen en el diccionario geográfico-literario de Yāqūt Al-Ḥamawī titulado *Mu'ŷam al-buldān*[31]; de ellos se dice eran originarios de **Altāya**, Altea, una alquería del distrito (**nazar**) de Denia, perteneciente al **iqlīm** de **al-ŷabal**, o de "la montaña". La segunda de las referencias escritas nos habla de la familia de los Banū Sīd Bono, cuya procedencia ya situara Don Jacinto Bosch Vilá en el valle de Guadalest[32]; su origen lo precisa el valenciano Ibn Al-Abbār en la alquería de **Zanīta**, Adzeneta, de **Wādī Lašṭ**, Guadalest, la cual pertenecía a **Qusanṭāniya**, Cocentaina, que a su vez era de uno de los **'āmal**, o distritos, perteneciente a la circunscripción administrativa almohade de Denia. En base a los textos árabes, y a otros posteriores de los ss. XIV y XVI, Mª Jesús Rubiera identificó su mausoleo con unos restos de muros existentes en la partida de Adzeneta, en el término municipal de Benifato[33].

---

[30] De la Reunió Tècnica que tuvo lugar en la Universidad de Alicante los días 27-28 octubre 1986, salió una propuesta publicada en la revista *Sharq Al-Ándalus. Estudios Árabes*, Alicante, nº 5, 1988, pp. 11-30, y luego aprobada por el Institut d'Estudis Catalans, *Documents de la Secció Filológica, I* «Proposició sobre els sistemes de transliteració i transcripció de mots àrabs al català», Barcelona, 1990, pp. 141-158.

[31] Confrontar con la traducción española de Ŷ. 'Abd Al-Karīm: *La España musulmana en la obra de Yāqūt, Cuadernos de Historia del Islam*, Granada, ed. Universidad de Granada, nº 6, 1974, pp. 87-88.

[32] Ver artículo citado en nota 26.

[33] Los restos materiales del mausoleo fueron dados a conocer por Míkel de Epalza: «La tumba de un santo musulmán en Benifato», *Alcoy*, Alcoy, abril 1988, 264-265. Tras indicarme su ubicación y realizar las comprobaciones necesarias, presenté el hallazgo y su contexto en el artículo «Identificación de la tumba de los Sīd Bono en Benifato (Alicante)», *Sharq Al-Andalus. Estudios Árabes*, Alicante, nº 5, 1988, pp. 181-186.

Éstas eran las dos noticias de que se disponía sobre la estructura de poblamiento de la Marina Baixa alicantina. Tras la publicación del citado estudio, el avance en el conocimiento de la historia musulmana, del poblamiento, la economía o la estructura organizativa de esta comarca es sólo comparable a la demostración de la bondad de la metodología de investigación toponímica; aplicada a comarcas de modo estructurado, y a falta de textos, ha demostrado ser uno de los métodos de investigación más eficaces.

2.6. Ibn Al-Labbāna y Benissa. Otros estudios sobre la montaña alicantina

En esta misma línea de investigación sobre la historia poblacional del Levante peninsular se suceden varios estudios de Mª Jesús Rubiera sobre la localidad alicantina de Benissa. En buena medida a resultas del interés local se inició una línea doble de investigación sobre la comarca de Benissa. En primer lugar sobre la propia localidad, antigua alquería musulmana situada en una zona montañosa. Su nombre fue emparentado onomásticamente con el de un famoso poeta árabe del s. V/XI, Muḥammad Ibn 'Īsà Ibn Al-Labbāna. Doña María Jesús Rubiera le dedicó varios estudios a este literato, que desde sus humildes orígenes (su *nasab* significa "el hijo de la lechera") llegó a ser famoso y a tener un lugar en la literatura andalusí, y que acompañó en su destierro al rey sevillano Al-Mu'tamid Ibn 'Abbād[34]. En ellos se recogen los trazos más importantes de su periplo vital, desde sus orígenes, familia, o vida de literato de palacio, a la obra poética que ha perdurado de él (generalmente porque otros compiladores árabes posteriores recogieron poesías o fragmentos en sus obras).

La otra línea de estudios sobre Benissa es la que se relaciona con el conocimiento de la localidad, su urbanismo y su entorno en la época musulmana. En este marco hay que mencionar su participación en el

---

[34] María Jesús Rubiera: «El poeta Ibn al-Labbāna en Mallorca», *Butlletí de la Societat Arqueològica Lul·liana*, Palma de Mallorca, 39 (1983), pp. 503-509; *Un benissero ilustre: el poeta árabe Ibn al-Labbāna*. Benissa, Ayuntamiento de Benissa (Alicante), 1984, 12 pp.; «Muhammad Ben-Isa al-Labbana», *Antología de escritores benisseros*, Benissa, 1985, pp. 11-18.

libro en que, bajo el título *Mil·lenari de Benissa*, se recogen una serie de estudios sobre el pasado islámico de la localidad y la comarca. La contribución científica al mismo de Doña Mª Jesús Rubiera se concretó en un estudio sobre *La Ràpita*. Es éste un topónimo cercano a la localidad, una meseta desde la que se domina Calpe, una huella del pasado musulmán que se relaciona con el mundo espiritual; en el estudio se explica su significado (derivado de las **rābiṭas** musulmanas) y su presencia en este lugar apartado de la montaña alicantina[35].

A los citados trabajos sobre Benissa, habría que añadir los datos no sólo literarios, sino históricos y lexicográficos que proporciona su estudio sobre el nombre del poeta andalusí Al-Kalbī (así pronunciado y escrito: nombre de una noble tribu árabe), quien fue un Al-Kalpí (pronunciado con /p/ también en época andalusí), o sea originario de la vecina Calpe[36].

El interés local que suscitaron las investigaciones sobre el pasado andalusí de Benissa y su comarca propició el apoyo y la realización en esta localidad alicantina en abril de 1987 de un Simposio sobre un tema más amplio: "*El agua y el urbanismo musulmán*", que estuvo coordinado con un proyecto internacional del Centro de Viena: «El Agua y el Hombre en el Mediterráneo y en el Mar Muerto». En el mismo se analizó el papel de relevancia que el agua y su abastecimiento tienen en la vida de los musulmanes en general, y más concretamiente el que tuvo en el Levante de Al-Andalus (Xàtiva, Orihuela, Vall de Perputxent, etc.) e incluso Túnez y Argelia. Al citado Simposio Mª Jesús Rubiera contribuyó con una ponencia sobre «La funcion estética del agua en la civilización arabigoislámica»[37], en la que se enmarca el papel del agua, no ya en las necesidades de la vida diaria del musulmán, sino, como motor del espíritu poético y elemento vivo de los palacios árabes, como lo refieren los poetas y literatos. Al final de la misma advierte la investigadora que para el conocimiento de la Benissa musulmana, o de

---

[35] «La Rápita de Benissa», *Mil·lenari de Benissa*, Benissa, 1987.

[36] Mª Jesús Rubiera: «Literatos de Sharq Al-Andalus: Abū Ṣalt de Denia e Ibn Diḥyà de Calpe», ya citado.

[37] *Agua y poblamiento musulmán. Aigua i poblament musulmà (Simposium de Benissa, abril 1987)*, Benissa , ed. Ajuntament de Benissa, 1988, pp. 11-12.

otras ciudades, es necesario buscar tanto el origen de los recursos acuíferos, como de los elementos muebles de esplendor (pilas, surtidores, ..) asociados al agua por los árabes.

La estructuración y el análisis comarcal también fueron aplicados a otras zonas de la montaña alicantina. De este modo, un topónimo como el de Alcoy/Alcoi fue analizado en su contexto vial, como *coll*, o lugar de vigilancia del paso desde un cabezo[38]. Aunque el topónimo no es exclusivamente árabe, sino híbrido, acaba remitiendo a una lógica de control vial ya conocida.

2.7. Denia

Tras dedicarle un primer estudio a la figura del literato dianense Abū Ṣalt[39], en otro segundo se fija en la figura de un ministro de Al-Muqtadir de Zaragoza, personaje citado por el emir 'Abd Allāh en su *Kitāb aṭ-ṭibyān* y por Ibn Bassām en la *Ḏajīra*. En este artículo se identifica el personaje que el emir 'Abd Allāh denomina como Ibn Ar-Royōlo (ministro del rey taifa de Denia Iqbāl ad-Dawla), con un Ibn Aḥmad que cita Ibn Bassām, ministro a su vez de Al-Muqtadir de Zaragoza, quien habría intervenido arteramente para mover al zaragozano a la anexión de la taifa de Denia[40].

Poco tiempo después de este estudio se publicó el libro monográfico centrado en los acontecimientos relativos al desarrollo político y a la trascendencia geopolítica y cultural de la Taifa de Denia. Con dos ediciones en castellano y una traducción catalana inédita, es ya un

---

[38] «Els camins àrabs de la muntanya i la Marina alacantines i una hipòtesi sobre el nom d'Alcoi», *Societat d'Onomàstica. Butlletí Interior. XIVé. Col·loqui. Alacant.* (13-15-IV-1989), València, Societat d'Onomàstica, nº 44, 1991 març, pp. 671-672; Alicante, Publicacions de la Universitat d'Alacant, t. II, 1991, 671-672.

[39] Artículo citado en nota 4.

[40] «Posible identificación del Ibn al-Royōlo de Denia, ministro de al-Muqtadir de Zaragoza (s. XI)», *Sharq al-Andalus. Estudios Árabes*, Universidad de Alicante, nº 1, 1984, pp. 147-149.

clásico consagrado y comúnmente citado cuando se alude a cualquier aspecto relacionado con la taifa de Denia[41].

Su primera parte («El marco geográfico e histórico del Reino de Denia»), de una gran originalidad, se consagra a profundizar sobre la situación geográfica de Denia en la Vía Augusta y en la costa del Šarq Al-Andalus. Supone la aplicación de conceptos de geopolítica vial herederos de sus anteriores estudios; el planteamiento del papel estructurante de las vías de toda la región queda patente para configurar, junto a la situación costera y al carácter de **madīna** de Denia, un cuadro histórico coherente con las líneas de estudio antedichas.

Los capítulos siguientes de la obra se dedican al análisis del siglo V/XI, en que Denia se configuró como la capital de un reino de taifa. Se desgranan las noticias históricas, que, entresacadas de las fuentes árabes, dan una novedosa visión sobre el origen de la **fitna**. A renglón seguido se refieren los hechos que permiten a Muŷāhid Al-'Āmirī acabar al frente del gobierno de Denia y se sigue el periplo vital e histórico de este rey taifal tan singular. Sin perder nunca de vista la situación de la región de Denia y sus montañas como la "cuarta isla balear" (ver mapa de la p. 58), en las páginas del libro se desgranan hechos políticos, y se explica su lógica: desde el afán comercial y corsario, que le llevarán a ser uno de los reinos de taifa más ricos del s. V/XI, hasta su necesidad de tener el *hinterland* expedito para que su comercio llegara sin problemas hasta la taifa sevillana (motivo por el que se hará con el control del Camino de Aníbal albacetense, hasta Segura de la Sierra). Del mismo modo, en la obra se repasan con minuciosidad la fallida aventura sarda y su expansión posterior hasta el sur de Alicante, la sucesión de su hijo Iqbāl ad-Dawla, la conquista Hūdī y la presencia de las Baleares como territorios indisolublemente partícipes de la misma, etc.

En la segunda parte del libro, la cultura que bullió por las calles de la Denia del s. V/XI se repasa y desgrana: literatos, filólogos, la cuestión lingüística, la poesía, pasan al primer plano. Las novedades que aporta el presente estudio trascienden de la mera recopilación de

---

[41] *La Taifa de Denia*, Instituto "Juan Gil Albert», Diputación Provincial de Alicante, 1985, 172 pp.; 2ª edición en Alicante, Instituto "Juan Gil Albert», 1988, 172 pp.

datos: la interpretación de la geopolítica de Denia, como parte de la "frontera marina" omeya, primero, con su relación umbilical con la Vía Augusta, su carácter de "cuarta isla Balear", cara al mar, y de puerto de la Bética, por otro lado, son aportaciones de cuya trascendencia sólo queremos dejar aquí mera constancia. La interpretación de los acontecimientos en torno a la **fitna**, del acceso al poder de los diferentes **ṣaqāliba** en el Šarq Al-Andalus, punto de vista desde el que se analizan los acontecimientos de los gobiernos de Muŷāhid y de su hijo 'Alī, junto a la panorámica cultural de la taifa, son otros de los aspectos a resaltar.

2.8. Xàtiva

La ciudad de Xátiva ya había sido considerada con anterioridad en otros estudios de María Jesús Rubiera, en especial como ciudad situada en el camino de la Vía Augusta, habiéndole dedicado una monografía a su período taifal, en el que se convierte en un principado independiente[42].

Pero será el libro titulado *Xàtiva musulmana (segles VIII-XIII)*, escrito con Míkel de Epalza, en el que se concentrarán todas las novedades conceptuales aplicadas a la comprensión de la historia del Šarq Al-Andalus[43]. Es sin duda una de las más importantes publicaciones realizadas hasta la fecha sobre la historia del Levante peninsular, y de las más novedosas también. Ciudad situada en el centro de la Vía Augusta, y también de la estructuración espacial del Šarq Al-Andalus, su situación geopolítica y su relevancia histórica le confirieron un papel protagonista en la historia de Al-Andalus. Las abundantes referencias que recogen las fuentes escritas árabes, junto a la de restos arqueológicos, epigráficos o numismáticos dan fe de ello.

---

[42] «Una república musulmana en Xàtiva (siglo XI)», *Xàtiva*, Xàtiva, 1985, pp. 101-104.

[43] María Jesús Rubiera; Míkel de Epalza: *Xàtiva musulmana (segles VIII-XIII)*, Ajuntament de Xàtiva, 1987, 202 pp.

La primera parte de este importante libro, escrita por Doña Mª J. Rubiera, más que un repaso de la historia de Xàtiva[44], supone una profunda renovación de la historia política del levante andalusí. Desde el siglo II/VIII y la conquista del Šarq Al-Andalus (en modo alguno igualitaria, con especial incidencia en Xàtiva), pasando por la instalación de beréberes en la región, los períodos califal y taifal (de tanta relación con la vecina Valencia, pero, al mismo tiempo guardando una acusada personalidad propia), junto a los períodos almorávide y almohade, hasta la misma conquista cristiana del s. XIII, más que una revisión de historia local, puede calificarse de manual básico para la comprensión del devenir histórico šarqī.

En la segunda parte del libro (del Dr. Míkel de Epalza) la vida cotidiana asoma entre las páginas. Se aborda en la misma algunos caracteres de esta sociedad urbana metropolitana, desde la presencia de cristianos a la vida cotidiana de la ciudad: Las fuentes árabes (y el conocimiento de los autores), nos acercan una **madīna** viva, que vive bajo el pulso del tiempo de la sociedad islámica, cuya estructura urbana nos es explicada, y por cuyas calles vemos transcurrir poetas, literatos, sabios religiosos e intelectuales de todo tipo. No se puede esperar menos en una ciudad tan importante como Xátiva. La explicación de modo profundo, novedoso y ameno es tarea que se ha resuelto óptimamente[45].

Hay que añadir, además, las aportaciones en los estudios sobre el arte andalusí que Mª Jesús Rubiera ha propiciado, en base precisamente a sus anotaciones al arte setabense. Innovación en sus aseveraciones sobre la conocida "pica de Xàtiva"[46], y, más recientemente, en el

---

[44] Las secciones de esta primera parte son las siguientes: Primera part; La conquesta i la instal·lació dels àrabs al Xarc Al-Andalus; Xàtiva, sota l'emirat i el califat omeia; Xàtiva en el període amirí; Xàtiva en el segle XI: Les taifes; Xàtiva en el regne de Toledo; Xàtiva en el regne de Dénia; Xàtiva sota el poder almoràvid; El regne d'Ibn Mardanix; Xàtiva almohad i la conquesta cristiana.

[45] Segona part: Els cristians de Xàtiva sota el poder musulmà; La vida quotidiana dels musulmans de Xàtiva; El temps i les festes a Xàtiva musulmana; L'ordenació de l'espai a Xàtiva àrab; La vida artística; La vida intel-lectual: Les ciències islàmiques d'ulemes i alfaquins; La vida literària.

[46] *Xàtiva musulmana*, pp. 146 y ss.

bautizo de un "arte mardānixí" para calificar un estilo peculiar, anteriormente no catalogado. Esto supone el descubrimiento de la originalidad de una serie de manifestaciones del arte andalusí que se produjo bajo el gobierno autónomo de Sa'ad Ibn Mardāniš (en Murcia y Valencia entre 1142 y 1172) quien llegó a controlar casi todo el levante y Sur de Al-Andalus. Pues bien, en Xàtiva se encuentran algunas de las piezas más peculiares de este género artístico. Como consecuencia de la referida definición, una serie de manifestaciones artísticas de Murcia han podido ser catalogadas como "mardanixíes" y están siendo estudiadas.

2.9. Otras investigaciones sobre historia político-literaria del Šarq Al-Andalus

Finalmente, hay una serie de aspectos históricos, que, enraizados en anteriores investigaciones, ya reseñadas, y al mismo tiempo con otros estudios sobre la literatura andalusí, han versado sobre aspectos diversos de la historia del Šarq Al-Andalus.

En primer lugar se podrían agrupar investigaciones sobre algunas personalidades político-literarias de relevancia. Es el caso de Muḥammad Ibn 'Abd Al-Mālik Ibn Abī 'Āmir, uno de los nietos de Almanzor, cuya belleza física le hizo acreedor a figurar en el elenco de personajes que Ibn Ḥazm recogiera en *El collar de la paloma;* a él dedicó Mª Jesús Rubiera un amplio artículo[47], esclareciendo su personalidad y actuación política en los complicados momentos de la **fitna**.

Otro ejemplo que participa de la doble característica de estudio histórico y literario lo supone su artículo sobre «La corte literaria de Sa'īd de Menorca (s. XIII)»[48], que viene a mostrar cómo la lejanía de Menorca no impidió la existencia de un fructífero período de mecenazgo en este difícil siglo VI/XIII.

---

[47] «El príncipe hastiado, Muḥammad Ibn 'Abdalmalik Ibn Abī 'Āmir, efímero soberano de Orihuela y Murcia», *Sharq Al-Andalus. Estudios Árabes*, Universidad de Alicante, nº 4, 1987, pp. 73-81.

[48] *Revista de Menorca*, Mahón, 75 (1984), pp. 105-138.

Otras publicaciones se han centrado en el período de la conquista cristiana y en personajes posteriores a los mencionados. El siglo VII/XIII valenciano se manifiesta preñado de grandes figuras político-literarias (Ibn Al-Abbār, Ibn 'Amīra, ...), así como tocado por la tragedia. Con motivo del ciclo de conferencias con que se conmemoró oficialmente el 750 aniversario de estos hechos, Mª Jesús Rubiera realizó un profundo análisis de la época y de su literatura en base al concepto del "paraíso perdido", generado por los musulmanes echados de sus tierras[49]. En esta misma línea, dedicó otro estudio más específico al análisis del fenómeno de la conquista cristiana y cómo trascendió a la literatura[50]; en él se centra en la atractiva figura literaria de Ibn Al-Abbār, y traduce al catalán algunas de sus poesías y parte de su famosa *Risāla*.

Como consecuencia del interés por esta señera figura política y literaria del siglo VII/XIII, en Onda se celebró un Congreso centrado en ella. Al mismo Mª Jesús Rubiera contribuyó, no sólo con su apoyo organizativo, sino, en el terreno de la investigación, con una ponencia en que se analiza esta figura y la difícil época histórica que le tocó vivir[51]. Estos trabajos responden al reiterado deseo de publicar la investigación del pasado šarqī también en la lengua de los que vinieron a ocupar estas tierras levantinas, lengua hoy hablada mayoritariamente en ellas, y un adecuado vehículo para la ciencia.

Finalmente, con vivo recuerdo de alegría y agradecimiento recordamos el prólogo que tuvo la gentileza de escribir para la obra de dos debutantes en el terreno de la investigación histórica. Me refiero al

---

[49] «La cultura musulmana: Pensament, Llenguatge i formes literàries (Aspectes de la poesia aràbigo-valenciana: el paradís i el paradís perdut)», *En torno al 750 Aniversario. Antecedentes y consecuencias de la conquista de Valencia*, València, Consell Valencià de Cultura de la Generalitat, 1989, pp. 98-106.

[50] «La conquesta de València per Jaume I com a tema literari en un testimoni de l'esdeveniment: Ibn Al-Abbār de València», *L'Aiguadolç*, Marina Alta, Inst. de Est. Juan Gil Albert / I.E.M.A., nº 7, tardor 1988, pp. 33-44.

[51] «Ibn Al-Abbār i el seu temps», *Ibn Al-Abbār. Polític i escriptor àrab valencià (1199-1260)*, Valencia, Conselleríad'Educació i Ciència de la Generalitat Valenciana, 1990, pp. 13-18.

amable prólogo que nos escribió para el libro sobre la figura de Muḥammad aš-Šafra (médico crevillentino del s. VIII/XIV). Fue éste un trabajo que presentamos al premio "Muhammad ax-Xafra" y que, galardonado con el mismo, se había acordado su publicación[52].

3. Sentido innovador en su investigación sobre el pasado andalusí

Hasta el momento se ha realizado un escueto repaso de lo que son una larga serie de estudios centrados en la historia, los espacios y la sociedad del Šarq Al-Andalus, pero escasamente se ha entrado a valorar la novedad de sus aportaciones. Seguidamente nos vamos a detener algo más en los que consideramos dos ejes básicos de sus investigaciones sobre estos temas. Podrían añadirse otros más, pero la limitación de espacio impone el resumen.

Investigar sobre el pasado de Al-Andalus es una tarea que requiere profundas nociones sobre la lengua árabe, la cultura y costumbres del pasado andalusí, conocimiento de las obras literarias e históricas más notables, de sus ediciones y bibliografía, etc. Esto sólo se consigue tras muchos años de estudios. Cuando a estos saberes (que ya configuran por sí solos un magisterio) se les une la innovación metodológica o la novedad en su tratamiento -como es el caso de Doña Mª Jesús Rubiera-, es cuando la historia o la literatura se convierten en estudios "vivos", en desarrollo, que trascienden de lo meramente acumulativo.

En un principio, como se ha reseñado, el panorama de los conocimientos sobre la historia del Šarq Al-Andalus era harto huero. La inteligencia aplicada a este terreno espacial poco generoso para el investigador (puesto que los restos artísticos o arqueológicos no son abundantes, y los textos tampoco), es lo que hace que el estado de los estudios que supone este *Homenaje* sea una gran riqueza.

---

[52] «Prólogo» al libro de Francisco Franco Sánchez - María Sol Cabello: *Muḥammad Aš-Šafra. El médico y su época,* Alicante, Universidad de Alicante, 1990, pp. 13-15. Publicación que se realizó dentro de la *Colección Xarc Al-Andalus* (nº 4), que dirige Mª Jesús Rubiera.

3.1. Una «historia de los espacios», nueva y estructuradora

Aunque disociar en dos terrenos lo innovador del análisis conceptual que Mª J. Rubiera aplica a los estudios históricos quizás sea limitar o encorsetar lo que ya antes hemos calificado de estudios interdisciplinares, vamos a fijarnos primeramente en una de las innovaciones de análisis histórico más relevantes: el que tiene que ver con su visión de los *espacios*.

Esta visión se fundamenta en que en la historia no sólo el eje cronológico, ni las personalidades, son sus protagonistas únicos, sino que adquiere sus matices, en base a los espacios en que se desarrolla. Esto, que podría parecer una obviedad, adquiere su importancia cuando hablamos de la existencia de unos espacios *estructurados*. Esta estructuración, en Al-Andalus sigue unos patrones heredados de modelos bizantinos, y serán las vías de época romana los elementos estructurantes. A lo largo de las mismas los visigodos ya situaron algunos de estos sistemas de control de poblaciones locales, pero será 'Abd ar-Raḥmān I quien, huido de Oriente[53], instaurará en Al-Andalus unos sistemas de control que, a lo largo de las vías, determinarán unos espacios estructurados.

El conocimiento del funcionamiento de estos espacios, sobre todo en base a los estudios de María Jesús Rubiera sobre la Vía Augusta (de cuya lógica histórica ya se ha hablado) ha aportado un modelo de funcionamiento que ayuda enormemente a la comprensión de la realidad en otros ámbitos en los que no se haya estudiado. Esta concepción estructurante de las vías andalusíes, y el conocimiento de los elementos a ellas asociados se ha mostrado fructífero, siendo un nuevo modo de acercamiento a la realidad de la historia de Al-Andalus.

Estos estudios, herederos plenamente de la línea que ya marcara su maestro, Don Jaime Oliver Asín, en el libro *Historia del nombre "Madrid"*[54], son su continuación temática, llevada a una aplicación

---

[53] «'Abd ar-Raḥmān ad-Dājil wa-Tudmīr», *Congreso Internacional del Centenario de la Mezquita de Córdoba y la llegada a Al-Andalus de Abdarrahman I*, Damasco, 1985.

[54] Ver la «Introducción a la nueva edición» que hiciera María Jesús Rubiera a la segunda edición del libro de Jaime Oliver Asín: *Historia del nombre*

general. Por otro lado, suponen un avance en cuanto a la fechación de dos sistemas espaciales: uno de características viales, con sus elementos de control asociados (fortificaciones, atalayas...), que ha calificado de "sistema omeya" (fechable desde el s. II/VIII hasta la época taifal), y otro segundo modo definido de estructuración de los espacios, que es el modo como los almohades introdujeron un sistema más fundamentado en la ciudad y la comarca, que en las vías (aunque también se las considere).

Estas dos formas de ver la realidad espacial, por su estructuración, pasan a convertirse en dos maneras de acercarse a unas realidades que hasta el momento en que se definieron habían sido abordades de diversos modos, pero permanecían sin un encuadre global. Esta concepción de los espacios estructurados de Al-Andalus es una aportación que ya ha comenzado a dar bastantes frutos, pero que aún ha de dar más.

3.2. La toponimia árabe como fuente de conocimiento histórico

El abordaje directo de los textos ofrece una serie de datos que permiten un primer conocimiento de la realidad histórica, social o literaria de una región. La aplicación de nuevos elementos de juicio o de enfoque de investigación será la que aportará nuevos datos para llevar más lejos esa investigación.

Cuando se dispone de abundancia de noticias, el simple estudio estadístico, la reducción al factor común de los datos, aporta las claves y noticias suficientes para la construcción de la historia global de una sociedad. Uno de los problemas básicos para la investigación sobre las sociedades de Al-Andalus es la ausencia de noticias. La crítica textual de las existentes se vuelve esencial, lo mismo que la adecuación de otras fuentes como "venero" de noticias.

En esta línea nos encontramos con la valoración de la toponimia árabe como fuente para el conocimiento histórico-social. Una vez conocida la forma lingüística tan estructurada de la lengua árabe, más

---

"Madrid", Madrid, Instituto de Cooperación con el Mundo Árabe, 1991, pp. I-XVI.

conocido su dialecto andalusí, y ya estudiadas las normas de derivación a las lenguas hispánicas (castellano y catalán esencialmente), en su haber hay que cifrar el haber convertido a la toponimia en herramienta fiable e indispensable para la investigación histórica.

Discípula de sus maestros Don Elías Terés, y Don Jaime Oliver Asín, cuyas aportaciones al conocimiento de la toponimia árabe peninsular y a la elaboración de corpus temáticos de la misma son indudables, Doña Mª Jesús Rubiera recogió en su formación los conocimientos de la Escuela de Arabistas Españoles. Esta deuda científica y humana la expresa en su primer artículo publicado en el número inicial de la revista *Sharq Al-Andalus*[55]. En el prefacio del artículo sobre los *rafales/rahales*[56], tras la dedicatoria inicial *«A la memoria de D. Elías Terés»* añade su reconocimiento expreso de discipulado y su labor durante cerca de quince años de Profesora Adjunta a su Cátedra de Literatura Arábiga en la Universidad Complutense.

En numerosas ocasiones nos ha explicado cómo el topónimo árabe es una realidad "encapsulada", cuyo significado se corresponde con una realidad paisajística, vial, defensiva, de poblamiento, etc. La fantasía es recurso escasamente empleado a la hora de la definición de los enclaves por los andalusíes; por ello los viajes a los lugares, sierras, partidas o enclaves concretos son los que acabarán definitivamente confirmando cualquier hipótesis lingüística. Ha insistido además en la efectiva influencia de la lengua catalana en la evolución de los topónimos peninsulares provenientes del árabe, en su forma dialectal andalusí, de modo que en las tierras levantinas de habla catalana (y aún en Murcia), esta lengua (como adstrato, primero, y superestrato, después) será la que configura definitivamente la toponimia[57].

---

[55] Reseña de Mª Jesús Rubiera sobre algunos estudios toponímicos en: «Los estudios de toponimia hispano-árabe a la luz de dos publicaciones recientes: *Materiales para el estudio de la toponimia hispano-árabe: Nómina Fluvial* de Elías Terés y *La división territorial de la España musulmana* de Joaquín Vallvé», *Sharq al-Andalus. Estudios Árabes*, Universidad de Alicante, 4 (1987), pp. 365-366.

[56] Ver la nota 11.

[57] Ver al respecto su opinión en los artículos citados en la nota 17, y «Els

Pero sus aportaciones más importantes no se circunscriben únicamente a la ampliación del elenco de los significados y relaciones de los topónimos árabes con realidades del paisaje, viales, o del poblamiento, sino que se relacionan con la elaboración de una metodología de la investigación de los nombres de lugar. La importancia de su método estriba en el estudio de la toponimia por comarcas. Considerando cada comarca como una serie de espacios estructurados, y conociendo las normas o la lógica de esa estructuración, la lectura de los topónimos de una comarca se ha mostrado especialmente fructífera. Recordemos el libro sobre la toponimia de Benidorm como pionero en esta línea de investigación[58]. A él han seguido otros estudios sobre campos temáticos como el de la toponimia vial o ganadera, ya aludidos.

La metodología se ha manifestado útil especialmente cuando había más penuria de noticias sobre el período islámico. Casos que podrían considerarse paradigmáticos de esta aplicación podrían ser los estudios realizados por la propia Mª J. Rubiera sobre la provincia de Castellón en el período islámico[59], o más extremo aún, la aplicación del método a una comarca como la del Penedés catalán, en la que los únicos restos del período musulmán que quedan son unos diez topónimos árabes[60]. La toponimia, estructurada por espacios, es en estos casos fuente primordial para el conocimiento de una realidad histórica que, de otro modo, aún permanecería velada.

---

arabismes del català. Història d'un rebuig», *Actes del 9é Col·loqui Internacional de Llengua i Literatura Catalanes. Alacant/Elx, 9-14 de setembre de 1991*, Montserrat, vol. II, 1993, pp. 301-317.

[58] Ver los estudios sobre toponimia árabe (a fecha de 1986) en Mª Jesús Rubiera; Míkel de Epalza: «Estat actual dels estudis de toponimia valenciana d'origen àrab», *X Col·loqui General de la Societat d'Onomàstica, 1986*, Valencia, 1986, pp. 420-426. Para un trabajo más actualizado, que explica de modo más detenido estas investigaciones sobre la toponimia de las comarcas del Šarq Al-Andalus, remitimos al de Míkel de Epalza, ya citado, sobre «L'estudi comarcal sobre els topònims àrabo-catalans».

[59] Estudio inédito aún, realizado en colaboración con Josep Forcadell Saport.

[60] Acerca de las diversas investigaciones de Míkel de Epalza sobre la toponimia comarcal del Penedés, ver la explicación metodológica y temática que ha realizado en su otro artículo «L'estudi comarcal dels topònims àrab catalans».

Otra vertiente importante de los estudios sobre toponimia árabe es la acumulativa de datos particulares. En relación con las investigaciones más puramente locales, el topónimo aporta el dato concreto, específico, la variación a la norma que hace reflexionar, que matiza las conclusiones más generales o que hace particular lo que las fuentes escritas refieren. Un ejemplo podría ser el estudio del topónimo *rábita/ràpita*; desde que los hallazgos de Guardamar del Segura se identificaron con el toponimo **Al-Munastīr** que menciona Yāqūt Al-Ḥamawī en su *Mu'ŷam al-buldān*[61], se ha enriquecido con las aportaciones y hallazgos concretos de Denia, Benitatxell[62], Benissa[63] ..., de modo que, esta línea de investigación sobre la espiritualidad de la **rābiṭa**, en general, y sobre sus manifestaciones toponímicas del Šarq Al-Andalus, en particular, sostenida a lo largo de años, acabó propiciando un Congreso sobre ella en Sant Carles de la Ràpita en 1989[64], centrado exclusivamente en el estudio de esta manifestación singular de la rica espiritualidad musulmana, que tantas huellas dejó en el espíritu de los andalusíes, y en la toponimia de sus tierras. Las Actas de este Congreso suponen uno de los últimos hitos de una línea de estudio en la que las aportaciones de Mª Jesús Rubiera han sido decisivas para su avance.

---

[61] Ver las noticias al respecto en el artículo de M. de Epalza: «Al-Munastîr d'Ifrîqiya et Al-Munastîr de Xarc Al-Andalus», *Actes du VII Colloque Universitaire Tuniso-Espagnol sur "Le Patrimoine andalous dans la Culture arabe et Espagnole"*, Túnez, ed. Université de Tunis, 1991, pp. 95-106.

[62] M. J. Rubiera; M. Epalza: *Los nombres árabes de Benidorm y su comarca*, p. 54.

[63] Ver artículo citado en nota 35. Más detalles en el estudio de M. de Epalza: «L'estudi comarcal dels topònims àrabo-catalans», ya citado.

[64] Mîkel de Epalza (editor): *La Ràpita islàmica: Historia Institucional i altres Estudis Regionals. I Congrés de les Ràpites de l'Estat Espanyol (7-10 setembre 1989)*, Sant Carles de La Ràpita, ed. Ajuntament de La Ràpita / I.C.M.A. / Generalitat Valenciana / Diputació de Tarragona, 1993, 359 pp. Segunda edición en 1994.

Mª JESÚS RUBIERA Y SUS ESTUDIOS SOBRE LOS MOZÁRABES

Eva LAPIEDRA GUTIÉRREZ
Universidad de Alicante

Las aportaciones de Mª Jesús Rubiera al tema de los cristianos andalusíes se sitúan en una perspectiva innovadora dentro de los estudios tradicionales sobre los mozárabes de al-Andalus.

Sus interesantes teorías se desarrollan en torno a dos conceptos; uno de aplicación particular de un concepto posterior, "cristianos nuevos de moros", y otro, "neo-mozárabes", utilizado por M. de Epalza a partir de su artículo "La islamización de al-Andalus: mozárabes y neomozárabes". El uso de ambos términos, de los que hablaremos a continuación, aporta un enriquecimiento a la concepción de los cristianos que vivían en el *Dār al-Islām* andalusí, pues la consideración de ambos grupos en la totalidad de los cristianos andalusíes modifica la imagen estática e inmovilista de la relación del Estado islámico con los cristianos que vivían bajo su égida.

Se puede comenzar dividiendo sus investigaciones en este campo teniendo en cuenta dos grupos geográficos determinados; los del Šarq al-Andalus o Levante y los toledanos.

Respecto a los primeros, sus ideas están recogidas en tres libros dedicados cada uno a una ciudad del Levante andalusí; *La Taifa de Denia*[1], *Villena en las calzadas romana y árabe*[2] y *Xàtiva musulmana*

[1] Alicante, 1985, 2ª ed. 1988.

[2] Alicante, 1985.

(segles VIII-XIII)[3] , éste último escrito en colaboración con Míkel de Epalza.

En cuanto a los cristianos toledanos en época islámica, son tres los estudios en los que desarrolla sus teorías: "Los cristianos toledanos bajo dominación musulmana"[4], "Un insólito caso de conversas musulmanas al cristianismo: Las princesas toledanas del siglo XI"[5] y "Los primeros moros conversos o el origen de la tolerancia"[6].

En su consideración de los cristianos andalusíes del Levante, comparte la teoría de Míkel de Epalza y E. Llobregat defendida en el artículo "¿Hubo mozárabes en tierras valencianas? Proceso de islamización del Levante de la Península (Sharq al-Andalus)"[7]. Es decir, considera que el culto cristiano pudo desaparecer pronto de la zona levantina debido a la carencia de las estructuras necesarias para la formación de obispos y la consagración de los Santos Óleos, necesarios para el bautismo[8]. Partiendo de esta reconsideración de la existencia de comunidades cristianas en el territorio islámico levantino, piensa, junto con los autores anteriormente citados, que los cristianos que aparecen en las fuentes no eran necesariamente descendientes de los cristianos preislámicos del Šarq al-Andalus, es decir, no eran propiamente mozárabes sino "neo-mozárabes":

> "cristianos que vivían en un estado islámico, al que habían acudido por diferentes razones: saqáliba militares de la tropa que guardaban su religión, de origen catalán, vasco o de las costas mediterráneas de Italia y Francia; víctimas de las razzias musulmanas y de la piratería; esclavas cristianas que

---

[3] Xàtiva, 1987.

[4] *Simposio Toledo Hispanoárabe*, 6-8 de Mayo de 1982, Toledo, Colegio Universitario de Toledo, 1986, pp. 129-133.

[5] *Las mujeres en el cristianismo medieval. Imágenes teóricas y cauces de actuación religiosa*, Madrid, 1989, pp. 341-347.

[6] *Toledo s. XII-XIII. Musulmanes, cristianos y judíos*, Madrid, 1992, pp. 109-117.

[7] *Revista del Instituto de Estudios Alicantinos*, nº 36, pp. 7-31.

[8] *La Taifa...*, pp. 102-103, *Villena...*, pp. 46-47, *Xàtiva...*, pp. 110-112.

podían conservar su religión aun casadas con personajes importantes,...; comerciantes europeos, catalanes, pisanos, genoveses, etc"[9].

Esta comunidad de neomozárabes tenía necesidad de clérigos y obispo, al igual que sus antecesores, lo que estima Mª Jesús Rubiera una posible causa de la demanda del rey de Denia, Iqbāl ad-Dawla, en 1085, de sacerdotes y óleo santo al obispo de Barcelona[10].

Su planteamiento de la cuestión de los cristianos toledanos andalusíes se asienta sobre las mismas bases: la tesis de la dificultad que suponía mantener las estructuras eclesiásticas cristianas tras la conquista, y para el ámbito toledano concluye, con M. de Epalza, lo siguiente:

I- Hubo una comunidad mozárabe en Toledo durante los siglos VIII al IX, poco numerosa y con tendencia a desaparecer. Esta afirmación se apoya en dos consideraciones;

1ª- Se documenta una profunda cristianización en la Toledo preislámica, frente a la débil cristianización del Levante.

2ª- Asimismo se documenta la existencia de obispos.

II- La comunidad mozárabe desapareció en el siglo X. Por consiguiente, la floreciente comunidad que encontró Alfonso VI al tomar la ciudad el año 1085 tendría dos orígenes:

1º- cristianos huidos de la zona meridional de al-Andalus en tiempos de la fitna.

2º- cristianos del norte, es decir, neo-mozárabes.

Otra tesis novedosa defendida por la doctora Rubiera relacionada con los cristianos toledanos bajo dominio islámico -mozárabes y neomozárabes-, se basa -como ya hemos mencionado- en lo que ella denomina "cristianos nuevos de moros". Mª Jesús Rubiera defiende que, tras la conquista de Toledo por Alfonso VI, gran número de musulmanes toledanos, nobles y plebeyos, se convirtió al cristianismo[11]. El apoyo cronístico a su aserción lo encuentra en un texto de la

---

[9] *La Taifa...*, pág. 103. Véase también *Xàtiva...*, pp. 114-115.

[10] *La Taifa...*, pp. 103-104.

[11] "Los primeros moros conversos...", pág. 113. Véase también "Un insólito caso de conversas...", pp. 345-346.

Ḏajīra de Ibn Bassām, autor de comienzos del siglo XII, que fue publicado por E. García Gómez y R. Menéndez Pidal en 1947[12] pero al que no se le había prestado la suficiente atención hasta ese momento.

El texto cuenta cómo Alfonso VI confió al conde Sisnando Davídiz el gobierno de Toledo. Éste, mozárabe y, como tal, conocedor de ambas culturas, intentó hacer llevadera la situación de los rendidos de manera que, dice Ibn Bassām: "hizo amar la conversión al cristianismo de la masa de la plebe"[13].

Teniendo en cuenta la importancia sociológica del hecho, Mª Jesús Rubiera considera que el motivo por el cual han pasado desapercibidos para la historiografía estos "cristianos nuevos de moros" son los mozárabes y neo-mozárabes toledanos que sirvieron como fondo en el que se "mimetizaron" los nuevos conversos:

> "Los musulmanes conversos podían cruzar fácilmente por este puente cultural para llegar al Cristianismo; no tenían que abandonar su cultura, su lengua, sus costumbres, como los mudéjares y moriscos de los siglos posteriores. Hablar árabe, vestir a la mora, no eran señales de identidad de ser musulmán, ya que eran compartidas con los cristianos de Toledo, los mozárabes"[14].

Por lo tanto "fueron asimilados plenamente por la sociedad hispano-cristiana hasta pasar desapercibidos"[15].

De ahí que plantee como regla general que "la asimilación cultural de lo árabe a la cultura española se produjo en las zonas en que hubo

---

[12] Ibn Bassām aš-Šantarīnī, Abū l-Ḥasan ʿAlī, *Kitāb aḏ-Ḏajīra fī-maḥāsin ahl al-ŷazīra*, Líbano-Túnez, vol. IV, tomo I, p. 167; "El conde mozárabe Sisnando Davídiz y la política de Alfonso VI con los Taifas", *Al-Andalus*, XII, 1947, pp. 27-41.

[13] Mª Jesús Rubiera, "Los primeros moros conversos...", p. 111 y "Un insólito caso de conversas...", pág. 346. Texto árabe en Ibn Bassām, *Aḏ-Ḏajīra...*, p. 167. *Vid.* tb. R. Menéndez Pidal-E. García Gómez, *Op. cit.*, pp. 31-32.

[14] "Los primeros moros conversos...", pág. 114, "Un insólito caso de conversas...", pág. 347.

[15] "Los primeros moros conversos...", pág. 110, "Un insólito caso de conversas...", pp. 346-347.

una presencia destacada de mozárabes"[16] y que ponga como ejemplo a Aragón y no a Valencia, donde "La ausencia de mozárabes, de cristianos arabizados en las tierras levantinas, impidió que existiese el puente cultural entre los conquistadores y los conquistados, y los cultemas árabes, costumbres, vestidos, hábitos alimentarios, fueron asimilados a la religión musulmana"[17].

Sin embargo, la doctora Rubiera no se refiere solamente a la masa de la población sino que también pone ejemplos dentro de la clase instruida y de la nobleza. Además de un alfaquí, Abū l-Qāsim b. Jayyāṭ, cuya conversión está recogida en el *Mugrib* de Ibn Sa'īd al-Magribī (s. XIII)[18], y de un hijo de Al-Ma'mūn de Toledo, llamado 'Alī[19] destaca la profesora Rubiera la figura de la mora Zaida, personaje histórico y literario. Comparte con E. Lévi-Provençal la hipótesis de que fuese la esposa del príncipe abbadí Al-Fatḥ al-Ma'mūn, gobernador de Córdoba en nombre de su padre Muḥammad b. 'Abbād al-Mu'tamid[20]. Pero, por otro lado, apunta la posibilidad -basándose en la política de alianzas político-matrimoniales de los reyes de Taifas- de que Zaida fuese a su vez hija o nieta de al-Ma'mūn de Toledo como manera de explicar la presencia de Toledo en todas las tradiciones que se refieren a dicha princesa[21].

Dentro de este marco de enlaces matrimoniales por intereses políticos, sitúa el matrimonio de Alfonso VI con la mora Zaida como una forma de legalizar por herencia su posesión sobre el reino de Toledo, y, por esta misma razón, explica Mª Jesús Rubiera la conversión de la princesa:

---

[16] "Los primeros moros conversos...", pág. 116.

[17] *Ibid.*, pág. 117.

[18] "Los primeros moros conversos...", pág. 111, "Un insólito caso de conversas...", pág. 346.

[19] "Los primeros moros conversos...", pág. 113.

[20] "Un insólito caso de conversas...", pág. 343, "Los primeros moros conversos...", pp. 111-112.

[21] "Un insólito caso de conversas...", pág. 344, "Los primeros moros conversos...", pp. 111-112.

"En este sentido parecía dibujarse que la conversión de Zaida al cristianismo,... , fue motivada por una cuestión de estado y parece lógico que los "mester de juglaría" tomasen su historia e hiciesen cantares de gesta en los que el motivo de su conversión fuese su amor por Alfonso VI, como corresponde a su función actancial femenina"[22].

Igualmente piensa que los clérigos cluniacenses de Alfonso VI pudieron reflejar los hechos históricos en leyendas hagiográficas milagreras y que la leyenda de Santa Casilda de Briviesca podría ser un trasunto de la propia mora Zaida, así como la de San Pedro de Sopetrán del príncipe 'Alī antes mencionado y ambos personajes, "arquetipo y modelo, como príncipes de los Banū Ḏi-N-Nūn, de la conversión masiva de los musulmanes de Toledo"[23].

También la profesora Rubiera ha tratado el problema de la lengua mozárabe y, relacionado con este tema y el de los neo-mozárabes, el polémico asunto de la lengua de las jarchas.

Apunta la profesora Rubiera que no es adecuada la denominación de lengua mozárabe para la lengua románica de al-Andalus ya que el término "mozárabe" es anacrónico, pues se lo pusieron a sí mismos los cristianos de cultura árabe de Toledo en el siglo XII para diferenciarse de los castellano-leoneses y de los francos. Y, por otro lado, porque el mozárabe no era una lengua utilizada exclusivamente por los cristianos de al-Andalus sino también por los muladíes -musulmanes de origen hispánico- y por los judíos[24]. Piensa por tanto que "El nombre apropiado tal vez sería el de lengua romance de al-Andalus"[25].

En relación estrecha con este tema se encuentra el de las jarchas -en el que no vamos a entrar pues a él se dedica otro apartado de este volumen-, ya que, y según sus propias palabras "se supone que estos

---

[22] "Un insólito caso de conversas...", pág. 345.

[23] *Ibid.*, pág. 347.

[24] Véase: "La lengua árabe y la lengua valenciana" en *Las lenguas prevalencianas*, Alicante, 1987, pág. 93; *Introducció a la literatura hispano-àrab*, Alicante, 1989, pág. 18; *Literatura Hispanoárabe*, Madrid, 1992, pág. 154.

[25] "La lengua árabe y la lengua valenciana"... *Ibidem.*

textos románico-árabes tienen sus orígenes en la lengua mozárabe, que es íbero-romance"[26].

Sin embargo, Mª Jesús Rubiera, retomando la orientación seguida por Julián Ribera y Tarragó -según la cual la lírica románica de las jarchas era de importación y fue llevada a al-Andalus por los esclavos gallegos- va más allá, dando relieve al papel de los esclavos catalanes y ultrapirenaicos, los ifranŷ, gentes procedentes de Cataluña y el Languedoc especialmente[27]. Así pues, plantea, teniendo en cuenta el descubrimiento de ciertos términos galorrománicos hecho por Rafael Lapesa y Emilio García Gómez, "la hipótesis de que las jarchas recogiesen no solamente la posible lírica autóctona, sino también elementos líricos "importados" galaico-portugueses y pre-trovadorescos"[28]. Según su planteamiento, estos saqálibas francos, y, muy especialmente, las esclavas cantoras, capturados en su niñez o adolescencia, podrían recordar canciones escuchadas en sus tierras de origen, que, a su vez, fuesen recogidas por los autores de las moaxajas[29].

Las esclavas cantoras, tan demandadas en al-Andalus entre las clases acomodadas, eran algunas exquisitamente educadas en diversos campos de las artes como la música, la poesía, la danza, etc. Ellas fueron las que tuvieron mayores probabilidades de ser las transmisoras[30] pues "podrían recordar las canciones oídas en su infancia y entonarlas en algún momento a sus amos"[31]. El que fuese transmisión por vía femenina explicaría también, según la doctora Rubiera, el elevado erotismo de algunas de ellas, erotismo que muestra un código de expresión femenino que representa algo más que una convención y que solamente podrían expresar y transmitir las esclavas[32]. Escribe Mª Jesús Rubiera: "Si estos poemas procediesen de la tradición mozárabe

---

[26] "La lengua romance de las jarchas (Una jarcha en lengua occitana)", *Al-Qanṭara*, Vol. VIII, fascs. 1 y 2, 1987, pág. 320.

[27] *Literatura...*, pág. 154; "La lengua romance...", pp. 320-321.

[28] "La lengua romance...", *ibidem*.

[29] *Ibidem*.

[30] *Ibid.*, pág. 323.

[31] *Ibid.*, pág. 324.

[32] *Ibid.*, pp. 324-325; *Literatura*, pág. 159.

exclusivamente, presentarían un verdadero problema sociológico: cómo las doncellas mozárabes, es decir, cristianas de al-Andalus, celadísimas por padres, hermanos y eclesiásticos, podían expresarse tan atrevidamente"[33].

De esta forma destaca el papel de los cristianos foráneos -que no fue irrelevante- dentro del entramado sociológico andalusí, y ahonda así en las complejas y variadas relaciones islamo-cristianas.

El replanteamiento desde sus bases del tema de los cristianos de al-Andalus, que queda reflejado en el resumen de estas teorías, supone, como dijimos al principio, un enfoque radicalmente nuevo de un aspecto tradicional y muy ideologizado de la historia del islam andalusí. La postura tradicional -cuyo mayor adalid es F. J. Simonet-, defiende en la pervivencia de fuertes comunidades cristianas preislámicas en al-Andalus, la continuidad de unos valores religiosos e "hispánicos" a lo largo del dominio árabo-musulmán en la Península.

Las investigaciones de Mª Jesús Rubiera en relación a este tema se sitúan así en el replanteamiento desde sus mismos cimientos de concepciones fuertemente asentadas.

* * * *

BIBLIOGRAFÍA:

EPALZA, M. de, "La islamización de al-Andalus: mozárabes y neomozárabes", *Revista del Instituto Egipcio de Estudios Islámicos de Madrid*, 23, 1985-1986, 171-179.

__, "Els mossàrabs valencians i els topònims derivats de "kanīsa" àrab", *Miscel·lània d'Homenatge a Enric Moreu-Rey*, Montserrat, 1988, 149-153.

__ y RUBIERA MATA, Mª J., "Los cristianos toledanos bajo dominación musulmana", en *Simposio Toledo Hispanoárabe*, Toledo, 1986, 129-133.

---

[33] "La lengua romance...", *ibid.*, pág. 325; *Literatura*, *ibidem*.

EPALZA, M. de y LLOBREGAT, E. A., "¿Hubo mozárabes en tierras valencianas? Proceso de islamización del Levante de la Península (Sharq Al-Andalus)", *Revista del Instituto de Estudios Alicantinos*, 36, Alicante, 1982, 7-31.

- MENÉNDEZ PIDAL, R. y GARCÍA GÓMEZ, E., "El conde mozárabe Sisnando Davídiz y la política de Alfonso VI con los Taifas", *Al-Andalus*, XII, 1947, 27-41.

- RUBIERA MATA, M. J., "Elementos árabes del valenciano", en *Las lenguas prevalencianas*, Alicante, 1986, 93-96.

__, *La Taifa de Denia*, Denia, 1ª ed. 1985, 2ª ed. 1988.

__, "Relacions d'anada y tornada entre la poesia provençal i la poesia àrab a través dels catalans: kharges en llengua occitana", *Actes del Vuité Col·loqui Internacional de Llengua i Literatura Catalanes*, Montserrat, 1989, I, 237-244.

__, "Un insólito caso de conversas musulmanas al cristianismo: las princesas toledanas del siglo XI", en *Las mujeres en el cristianismo medieval. Imágenes teóricas y cauces de actuación religiosa*, Madrid, 1989, 341-347.

__, *Introducció a la literatura hispano-àrab*, Alicante, 1989.

__, "Los primeros moros conversos o el origen de la tolerancia", en *Toledo. Siglos XII-XIII. Musulmanes, cristianos y judíos: la sabiduría y la tolerancia*, Madrid, 1992, 109-117.

__, *Literatura Hispanoárabe*, Madrid, ed. Mapfre, 1992.

__, y EPALZA, M. de, *Xàtiva musulmana (segles VIII-XIII)*, Xàtiva, 1987.

- SIMONET, F. J., *Historia de los mozárabes de España. Tomo IV. Los últimos tiempos (años 1085 a 1492)*, Madrid, 1983.

MARIA JESÚS RUBIERA, UNA APORTACIÓ A L'ESTUDI DELS ARABISMES DEL CATALÀ I A LA NORMALITZACIÓ LINGÜÍSTICA

Josep FORCADELL SAPORT
Universitat d'Alacant

1. Raons que em vam fer aproximar-me a l'arabista Maria Jesús Rubiera

Entre els valencians hi ha (o hi havia) una simpatia tradicional pel període musulmà de les actuals terres valencianes. És una opinió popular, encara que no sempre exacta o ben documentada, que les construccions antigues, les ruïnes, les xarxes de rec, l'agricultura i, fins i tot, bona part dels tòpics de la literatura paisatgística de principis del segle XX, als quals era molt fidel V. Blasco Ibáñez, tot era *moro* o d'aquella època, inclosos els valencians. El coetani himme regional és una mostra representativa d'aquella visió folklòrica i de sarsuela de la realitat.

Però aquesta visió popular, davant de qualsevol reflexió amb un mínim de documentació a la mà, no s'aguantava; calia una visió del passat més sòlida i un coneixement o una interpretació de la realitat que no estigueren distorsionades per tòpics emmascaradors.

En els últims vint-i-cinc anys s'han escrit una sèrie de novel·les i d'obres poètiques en la literatura catalana feta al País Valencià que tracten o estan ambientades en el passat islàmic, des d'una perspectiva delerosa de recuperar un passat que ens havia estat amagat, però amb una major fonamentació científica deutora de les aportacions dels estudis universitaris sobre la història del País Valencià. La recuperació d'aquella societat, que forma part del nostre llegat històric, o la creació

d'un espai per a projectar l'imaginari col·lectiu en una societat passada més o menys idealitzada, ha sigut i és un referent fructífer per a la creació literària dels valencians. Aquest tema, l'ha estudiat un altre arabista, Míkel de Epalza, que va encunyar el terme de *morofília* per a descriure aquest fenomen de la literatura valenciana[1].

A la curiositat inicial que els valencians podíem sentir per tots els elements més o menys d'època islàmica que pogueren estar presents en la cultura valenciana actual, caldria afegir la repercusió de la lectura d'autors com el lingüista Manuel Sanchis Guarner, l'assagista Joan Fuster o els historiadors Joan Reglà o Enric A. Llobregat, entre altres. La lectura de les seues obres va estimular molts estudiants dels anys setanta i vuitanta a fer una aproximació al passat islàmic amb unes perspectives científiques i, a la vegada, profundament respectuoses amb el nostre passat històric i l'aportació d'aquells *pre-valencians* a la nostra cultura actual.

Per això, comptar amb el consell i l'opinió de Maria Jesús Rubiera, i d'altres arabistes del Departament d'Estudis Àrabs i Islàmics de la Universitat d'Alacant, ha sigut i és una fortuna, no sols per als qui estem vinculats amb la Universitat d'Alacant, sinó per a tots els valencians i per a la filologia catalana.

El meu treball diari al Servei Tècnic de Normalització Lingüística des de juny de 1986 m'obligava a resoldre dubtes sobre els nombrosos arabismes presents en la documentació medieval i d'època moderna que ens arribaven al Servei, que, d'altra banda, no sempre estaven ben resolts o suficientment documentats pels grans diccionaris disponibles[2].

---

[1] Vegeu Míkel de Epalza, "Alguns aspectes de la morofília literària actual al País Valencià", *Sharq al-Andalus. Estudios Árabes,* 1, ps. 169-172.

[2] Recorde, per exemple, algunes d'aquelles consultes en què, després de pegar-li voltes a una paraula, Maria Jesús Rubiera, trobava l'etimologia o identificava una forma no documentada d'un vell arabisme valencià i esclatava d'alegria i de goig per la petita troballa lingüística. Així, per exemple, el dia que, a partir d'una documentació d'Elx dels segles XIV i XV exhumada pel professor Josep Hinojosa que el Servei estava revisant, va llegir uns arabismes, *gebels* i *gilis*, amb el significat de terrenys 'dels absents' o 'dels que havien fugit de les seues terres', de la mateixa arrel i significat que *algueber*, hàpax de la crònica de Jaume I en la conquesta de Mallorca que Coromines no explica de manera satisfactòria, potser per falta de claredat del context o per no disposar de més

A més a més, hi havia la curiositat per conéixer el considerable cabal dels arabismes encara vius en el català actual.

Al poc de temps de constituir-se el Servei Tècnic de Normalització Lingüística de la mà de Rafael Alemany, els arabistes de la Universitat d'Alacant, i especialment, Maria Jesús Rubiera, en aquells moments directora del Departament, ens van demanar la col·laboració del Servei en la revisió dels seus textos en català. A banda de la qüestió dels arabismes s'hi plantejava una altra que en aquell moment estava per resoldre d'una manera unitària i definitiva: la transcripció dels mots àrabs al català i les interferències d'altres llengües, especialment el francés, en l'adaptació de termes àrabs al català modern.

Aquestes dues raons, l'oferiment d'una opinió sòlida per a aproximar-nos al món islàmic, especialment als aspectes lingüístics, i la voluntat decidida de Maria Jesús Rubiera per conéixer i usar la llengua i la literatura pròpies del seu país d'adopció i els contactes amb el nostre Servei que se'n derivaven, van fer que necessitàrem sovint l'orientació i el consell d'aquesta arabista.

L'opció de Maria Jesús Rubiera per fer un ús normal del valencià com a llengua de relació i com a llengua d'expressió científica va suposar per a nosaltres una font de treball estimuladora i un repte. Així, a més de continuar en els seus treballs i les reflexions sobre els diferents camps de la filologia i de la literatura relacionades amb el País Valencià i tota la cultura catalana, en un acte de coherència intel·lectual i amb una generositat mereixedora d'encomi va començar a escriure i a parlar en valencià. En aquest procés de recerca científica i, alhora, d'aprenentatge de la llengua va comptar amb la col·laboració de diversos membres del Departament de Filologia Catalana i amb el Servei de Normalització Lingüística.

Per a nosaltres, un Servei que acabava de nàixer i necessitava demostrar la seua utilitat tant en l'àmbit administratiu com en el de suport a l'ús del valencià en tots els àmbits acadèmics, Maria Jesús Rubiera va ser un estímul decisiu. Una catedràtica, ens enviava contínuament materials per a traduir i, ben prompte, per a revisar. Les

---

exemples. Vegeu Joan Coromines, *Diccionari etimològic i complementari de la llengua catalana*, I, Curial Edicions Catalanes, Barcelona, 1983 (4a ed.), *s.v. algueber*.

dificultats que, de vegades, comportava la traducció, bé per la matèria objecte de reflexió o per aspectes estrictament lingüístics o de transcripció, eren recompensades, en lliurar la versió revisada, amb llargues converses, explicacions i matisacions sobre aspectes culturals, sobre les transferències lingüístiques i culturals o sobre aspectes més estrictament filològics.

En aquest context se'm va despertar la curiositat, i la necessitat, per conéixer el món islàmic i els contactes fructífers entre l'àrab i el català, especialment en les terres valencianes.

Vaig tenir l'oportunitat de seguir un curs d'àrab i un curs de doctorat sobre els arabismes del català impartits per Maria Jesús Rubiera. Aquest curs, al qual van assistir també com a alumnes tots els membres del Departament, va esdevenir un seminari setmanal sobre els arabismes del català al llarg de tres cursos acadèmics i va comptar amb beques del Pla EVA de la Generalitat Valenciana per a la realització de diversos projectes sobre arabismes. La generositat i, molt sovint, la paciència a explicar-me els fets culturals i literaris de l'islam o a repetir-me els fenòmens lingüístics de l'àrab i el seu pas a les llengües romàniques, han estat determinants en les relacions entre mestra i alumne, la qual ha tingut l'amabilitat de considerar-me, en alguna ocasió, com a col·laborador.

2. La normalització lingüística. L'ús dels arabismes en el català actual

En el català modern, i especialment des de la recuperació d'institucions d'autogovern dels diferents territoris de llengua catalana, s'ha produït, i continua produint-se, un moviment d'anada a la documentació històrica per a obtenir arguments que ajuden a fixar la terminologia específica de tots els camps que en els últims anys es poden expressar amb una certa normalitat en català. És cert que l'existència d'un terme històricament no en justifica per si mateix la recuperació i la difusió. La fonamentació històrica pot ser una raó, però convé tenir present, a més, el sistema lingüístic actual i les evolucions que s'hi han produït; les solucions adoptades per altres llengües de cultura veïnes, i, si cal o n'hi ha, les recomanacions o els acords dels organismes internacionals que directament o indirectament es refereixen a la terminologia.

Per a fixar els criteris d'aquest procés d'anada i tornada al passat per trobar solucions lingüístiques vàlides per a les necessitats d'avui o per proposar solucions més coherents amb el geni lingüístic del català, són fonamentals les aportacions que es van fer en els cicles de conferències "Tradició i modernitat en el llenguatge administratiu"[3] i de diversos treballs sobre el llenguatge jurídic i administratiu en època foral, a Catalunya, impulsats per Carles Duarte i Montserrat des de l'Escola d'Administració Pública de Catalunya, i, al País Valencià, per Emili Casanova des de la Facultat de Filologia, entre altres. Una bona mostra d'aquestes aportacions es poden trobar en la revista *Llengua i Dret* publicada per l'Escola d'Administració Pública de Catalunya.

En les sessions del seminari sobre arabismes del valencià hem tingut presents bona part d'aquests criteris. D'altra banda, estem convençuts que, més enllà de la simpatia pels arabismes històrics en desús, hi ha la convicció que en els usos científics, en els registres especialitzats, i més encarca en l'ús col·loquial, les llengües tenen unes dinàmiques i unes convencions que no són fàcils d'alterar. Una altra cosa és el registre literari, en el qual es pot fer un esforç de recuperació i de recreació d'arabismes avui en desús o que tenen una vigència esmorteïda o reduïda a un àmbit geogràfic determinat, o bé que tenen un significat molt restringit. D'això, en tenim bones mostres en la literatura catalana dels últims vint-i-cinc anys de la mà d'autors com Josep Lozano, Ferran Cremades, Miquel Ferrà o Josep Piera, algun dels quals van ser invitats pel Departament a presentar les seues obres a la Universitat d'Alacant.

Pel que fa a l'estudi dels arabismes, es plantegen dos camps de recerca ben diferents. D'una banda, la documentació i la fixació dels arabismes històrics, tant si estan en desús com si encara estan vius, i els processos que han seguit fins arribar a les formes actuals i al seu significat, o significats, en català. D'una altra, hi ha el repte de

---

[3] Carles Duarte i Raimon Alamany (eds.), *Tradició i modernitat en el llenguatge administratiu*, Escola d'Administració Pública de Catalunya, Barcelona, 1986, amb conferències de C. Duarte, R. Comet, X. Lamuela, A. Santamaria, E. Casanova i M. T. Cabré. L'any 1986 es van fer les II Jornades, que es van publicar amb el títol *El llenguatge administratiu: mètode i organització*, Barcelona, 1988.

l'adaptació dels nous arabismes que entren ràpidament a través dels mitjans de comunicació, sovint vehiculats a través d'altres llengües, especialment l'anglés i el francés, o la qüestió, cada dia més present, de l'onomàstica islàmica i la comunicació amb els immigrants del Magrib.

En tots dos camps, hi ha un tema fonamental en el qual convé aprofundir: la unificació dels criteris de transcripció de l'àrab al català. Per provocar la reflexió sobre aquest tema, el Departament d'Estudis Àrabs i Islàmics va convocar unes Jornades Tècniques sobre la Normalització dels Arabismes en Català, que van tenir lloc a la Universitat d'Alacant els dies 27 i 28 d'octubre de 1986, promogudes per Maria Jesús Rubiera[4]. Les conclusions d'aquelles Jornades van ser presentades a l'Institut d'Estudis Catalans, amb altres consideracions de Maria Jesús Rubiera referides als arabismes del català.

L'Institut d'Estudis Catalans, l'any 1990, va publicar en els *Documents de la Secció Filològica*, I, una "Proposició sobre els sistemes de transliteració i transcripció dels mots àrabs al català" elaborada pel professor de la Universitat de València Lluís B. Polanco a partir dels resultats de les Jornades que havien tingut lloc a la Universitat d'Alacant[5]. En aquest document, l'Institut d'Estudis Catalans respon, a més, a la consulta de Maria Jesús Rubiera sobre els mots d'origen àrab acabats en *-í*, més genuïns en català que no les terminacions en *-ita* o *-ida*, en molts casos amb un considerable arrelament però que responen a solucions franceses.

En el procés actual de normalització lingüística del català i, de retruc, de normativització d'aquells aspectes encara no ben resolts, com ara alguns relacionats amb l'adaptació dels nous arabismes, la revisió d'alguns arabismes calcats del francés o la fixació i la difusió d'uns criteris de transcripció de l'àrab al català, les aportacions de Maria Jesús Rubiera han sigut decisives, per la seua activitat científica, per les

---

[4] Vegeu les notícies en Llúcia Martín, "Reunió tècnica per la normalització de noms i textos d'origen àrab", *Sharq al-Andalus*, 4 ps. 377-383, i Lluís B. Polanco, "Sistemes de representació gràfica de mots àrabs en català", *Sharq al-Andalus*, 5, ps. 11-30.

[5] Aquest document va aparèixer en *Sharq al-Andalus*, núm. 5 (1988), amb el títol "Sistemes de representació gràfica de mots àrabs en català", amb una excel·lent introducció sociolingüística i històrica.

seues publicacions i pels treballs en marxa actualment. Al darrere d'aquest interés s'hi podria trobar la ferma convicció d'una arabista que entén que cal fer la normalització de l'àrab i el català, de l'aportació mútua entre totes dues llengües i totes dues cultures. Sols així es podran posar en el seu lloc les relacions recíproques entre la llengua àrab i la catalana al llarg de la història i fer del català una llengua capaç d'adaptar, sense intermediaris, els arabismes que les noves relacions internacionals i els àgils mitjans de comunicació ens porten diàriament a casa amb les notícies de tot el món d'expressió àrab. Això, entenc, és el que pretén ella, i tot el Departament d'Àrab: d'una banda, estimular la formació d'arabistes catalanoparlants que s'interessen per totes dues filologies i, d'una altra, aportar bona part de la seua activitat científica i acadèmica per al coneixement de les relacions entre ambdues cultures.

3. Algunes reflexions generades pel mestratge de Maria Jesús Rubiera

Cada cultura que ha passat per aquestes terres o amb la qual hem tingut o mantenim algun contacte, ha aportat noves tècniques, noves institucions, nous elements i nous materials i, conseqüentment, els noms que els designen. En el llarg procés de conformació del lèxic valencià actual podem trobar una considerable quantitat de mots d'origen àrab o vehiculats per l'àrab (l'**algeps** o **guix** totes dues formes provinent del grec *gypsós*, per exemple).

Quan una tècnica o un element de la cultura ha quedat en desús (ex. l'**atovó** o **atova** d'argila o fang assecat al sol; el **safareig**, etc.), es pot produir un desplaçament semàntic o bé aquest mot tendeix a desaparèixer a poc a poc. El mateix ha ocorregut amb les institucions, els càrrecs i els treballadors de l'Administració pública. Uns han desaparegut (el *mostassaf*, per exemple) o altres han desplaçat el seu significat originari (l'*agutzir* 'oficial de la justícia o del municipi', que de *wazīr* 'ministre', 'visir', ha passat a designar un humil funcionari municipal que ja ha desaparegut en moltes poblacions).

El nivell de coneixement, de conservació i de (re)utilització del patrimoni cultural i de la llengua que el conforma és un dels testimonis més fidels del grau de cultura d'un país i no hi ha raons per a renunciar-ne a l'ús mentre siguen vàlids. El passat islàmic, especialment el

llegat lingüístic, de les actuals terres de parla catalana ha de ser valorat i acceptat com un fet més de la història d'aquestes terres i de la conformació del català.

La recuperació d'un terme o l'ús d'un mot en el sentit primigeni o amb les modificacions generades pels desplaçaments semàntics que els canvis temporals i culturals poden produir, és una aportació dels filòlegs, en aquest cas dels arabistes, que els usuaris del català i de les altres llengües deutores de l'àrab hem d'agrair i de valorar positivament. L'estudi dels arabismes és, encara, una font de sorpreses capaç d'enriquir la llengua viva i una eina imprescindible per a l'estudi de la documentació d'època foral.

Convé tenir presents les reflexions dels arabistes sobre el llarg i desigual període de contacte entre l'àrab i el català durant quasibé nou segles, no sols pel que fa als fenòmens de transmissió cultural i lèxica, sinó també a l'evolució que totes dues llengües, o les varietats geogràfiques o socials que estaven en contacte immediat, van anar experimentant i, per tant, les diferents grafies amb què en les llengües receptores, una vegada superat el filtre fonològic, representaven allò que escoltaven als veïns de llengua i cultura diferent, però no del tot estranya.

Els contactes entre l'àrab i el català al llarg de la història i actualment, és un camp obert que encara té molts buits per emplenar. I, en aquest àmbit, s'ha d'avançar de la mà de lingüistes coneixedors de l'àrab i del català.

En l'estudi dels contactes culturals i lingüístics entre dues societats de civilització i llengües tan diferents com la islàmica i la cristiana en l'època foral valenciana -com ja fa temps que reclamava Germà Colón, i predicava amb l'exemple en l'edició dels *Furs de València* amb Arcadi Garcia[6]- cada volta es fa més necessària la col·laboració de lingüistes i d'historiadors per a entendre rectament la documentació conservada.

Com a ex-alumne i company del seminari d'Arabismes del Català, però sobretot com a lector i usuari dels vostres treballs, m'agradaria que continueu sent generosa i suggeridora de projectes amb tots aquells que s'acosten demanant-vos consell i opinió. Faig meues les paraules del

[6] Vegeu la interessant i completa "Introducció" de Colón, Germà i García, Arcadi, *Furs de València*, vol. I, Ed. Barcino, Barcelona, 1970.

vostre mestre Emilio García Gómez en el pròleg de 1981 al vostre llibre *Ibn al-Ŷayyāb. El otro poeta de la Alhambra*[7], i us desitge que gaudiu molts anys del vostre treball, perquè, estic convençut, que l'arabística, la filologia i la cultura catalana, n'eixirem beneficiats.

[7] "Sólo me resta expresar mis deseos de que María Jesús Rubiera tenga una larga vida, llena de afán y goce del trabajo que le permita abordar y ampliar sus felices investigaciones en el fecundísimo campo de los estudios nazaríes". Reeditat pel Patronato de la Alhambra i Generalife, Granada, 1994.

LA SUCESIÓN NAZARÍ, EL TOPÓNIMO «GRANADA» Y EL ORIGEN DE SU POBLACIÓN, SEGÚN UN CRONISTA DEL SIGLO XVII

Juan ABELLÁN PÉREZ
Universidad de Cádiz

1. Introducción

La sucesión en el reino Nazarí ha sido abordada, directa e indirectamente, por diversos historiadores[1], cuya investigación ha conseguido poner orden en la gran confusión que existía, tal y como se recoge en la *Tabla genealógica* elaborada por Rachel Arié[2]. Siendo así,

---

[1] Seco de Lucena Paredes, L.: «La familia de Muḥammad X el Cojo, rey de Granada» en *Al-Andalus*, XI (1946), 379-399; «La sultana madre de Boabdil» en *Al-Andalus*, XII (1947), 359-390; «Un documento del sultán granadino Yūsuf IV Ibn al-Mawl» en *Al-Andalus* (1948), 497-500; «Una rectificación a la historia de los últimos nasríes» en *Al-Andalus* (1952), 153-163; «Nuevas rectificaciones a la historia de los nasríes» en *Al-Andalus*, XX (1955), 381-405; «Más rectificaciones a la historia de los nasríes. Un sultán llamado Muḥammad el Chiquito» en *Al-Andalus* (1959), 275-295; *Muḥammad IX, sultán de Granada*, Granada, 1978. Gaspar Remiro, M.:*Una rectificación a la geneología de los reyes nazaríes de Granada*, Granada, 1908. Livermore, H.: «El segundo rey Chico, Muḥammad XI y la sucesión de la casa de Abū Naṣr Sa'd, 1452-1456» en *Al-Andalus*, (1963), 331-348; Torres Fontes, J.: «Muḥammad VIII El Pequeño, rey de Granada» en *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos*, IX (1960), 127-133. López de Coca Castañer, J. E.: «Revisión de una década de la historia granadina», en *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos*, XXIX-XXX (1980-1981).

[2] Arié, R.: *L'Espagne musulmane au temps des nasrides (1232-1492)*, París, 1973.

alguien pudiera preguntarse el porqué de este trabajo, cuya base documental diverge parcialmente de la realidad. Creo que su justificación está en la edición de una nueva fuente inédita que, como más adelante expondremos, no solamente aporta nuevos datos y posicionamiento de su autor ante la realidad social musulmana sino que tendrá una marcada influencia en autores coetáneos.

2. El autor y su obra

El texto que manejamos para este trabajo es un fragmento de una obra más extensa, de autor desconocido, titulada *La Corona de Hespania. Historia que tratta de los Reynos, señorios y estados del Rey de Hespaña*. Si bien el autor es anónimo, siendo muy difícil su identificación hasta ahora, el manuscrito vierte abundantes datos cronológicos que permite situarlo en la primera mitad del siglo XVII.

El manuscrito se estructura en tres libros. El primero, es un tratado sobre las *Leyes de Armeria*; en el segundo, se trata de los reinos y señoríos de la Corona de España con sus títulos, ordenados de la siguiente manera: «*Rey de Castilla, rey de Leon, rey de Aragon, rey de Napoles, rey de Seçilia, rey de Herusalem, rey de Navarra, rey de Portugal, rey de Galizia, rey de Toledo, rey de Cordoba, rey de Jaen, rey de Sevilla, rey de Valençia, rey de Granada, rey de Malorcas, rey de Sardania, rey de Corsega, rey de Algarves, rey de Algezira, rey de Gibaltar, rey de las islas de Canaria, reyes de las Indias Ocidentales, duque de Milan, duque de Atenas y Neopatria, marques de Oristan y Gosiano, conde de Barçelona, conde de Rosellon y Cerdania, señor de Viscaya, señor de Molina*». El tercer libro se dedica a los títulos de «... *Austria y Borgonia y de los estados de Flandes ...*».

En el libro 2, al tratar del título: *Rey de Castilla y Leon*, dice «(Carlos V), *a quien suçedio su hijo don Felipe 2. a quien suçedio el rey don Felipe 3, a quien suçedio su hijo el rey don Felipe 4*». Esta misma sucesión se repite en los títulos: Rey de Aragón, Rey de Nápoles y Rey de Sicilia; por tanto, el manuscrito pensamos que fue redactado en el reinado de Felipe IV o al menos el contenido de esos títulos.

El fragmento que analizamos corresponde al libro II, al título: *Rey de Granada*. Su autor nos informa que la fuente principal en la que se

basa: «*Los reynos de Toledo, Cordoba, Jaen, Sevilla, Valencia, Murçia y Granada, de quien en esta historia escrivo y de quien Vuestra Magestad se intitulo, comenzaron en el tiempo de los moros poseyeron a Hespania, y assy forsamente avre de poner los reyes moros que uvo por aver conquerido con los reyes de Castilla y Leon ...*». Todos los reinos que menciona tienen una importante etapa de dominio musulmán, y nos hace la advertencia de que de ordinario los autores yerran a la hora de poner en sus historias los nombres de los *reyes moros*. Claro está, según su opinión, que no es su caso, ya que él sigue la obra de Luis del Mármol Carvajal, *Descripción General de África*[3]: «*... el qual autor es el mas axçertado de todos los que an escrito de los arabes ...*»; ello presupone que nuestro cronista, que hace gala de una gran erudición y manejo de fuentes y bibliografía, conocía otras obras, incluso anteriores a la de Mármol Carvajal, sobre la historia del reino de Granada[4].

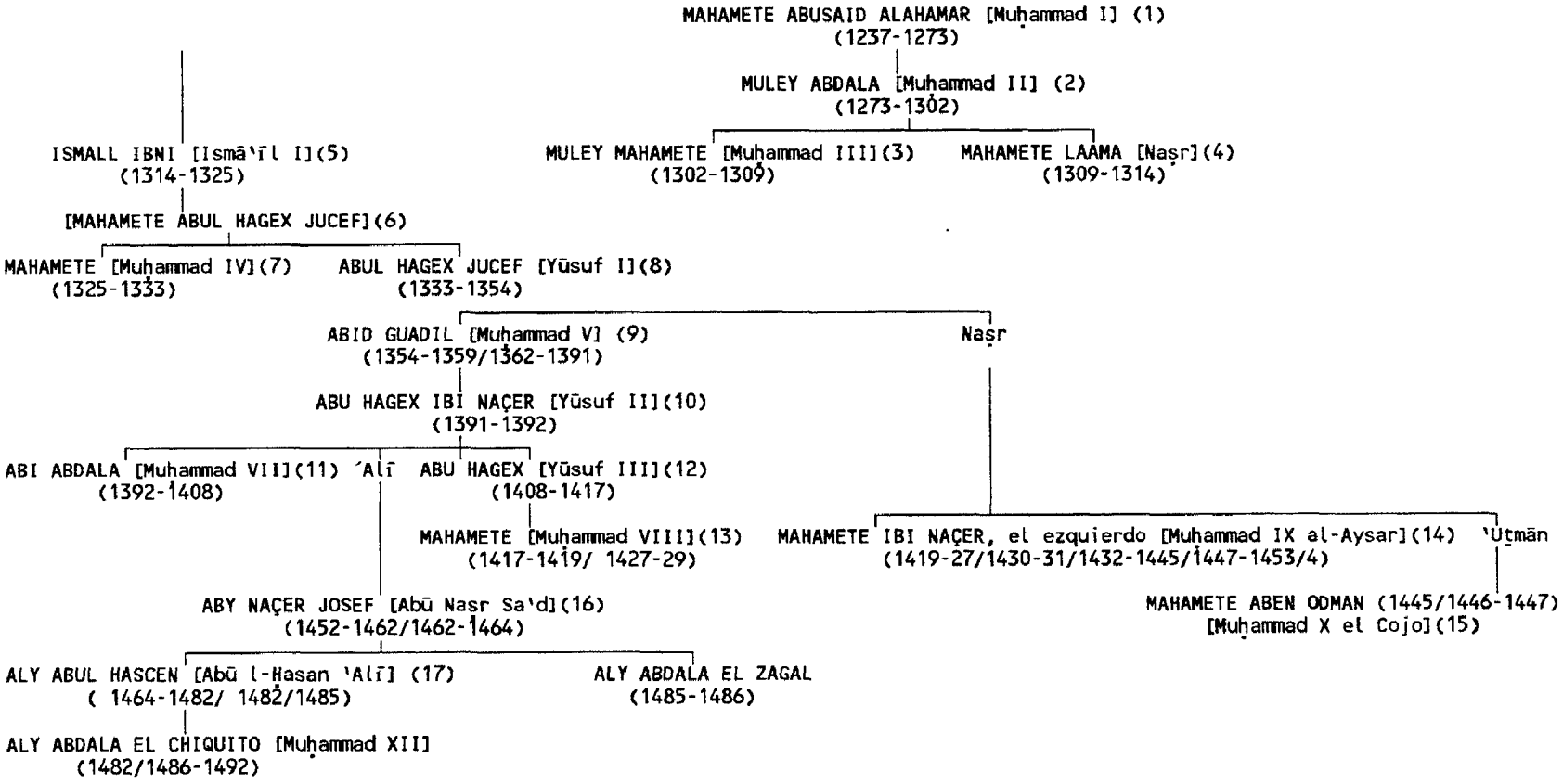
Sin embargo, si comparamos su texto con el de Mármol Carvajal vemos que hay diferencias sustanciales, no sólo respecto al contenido, que en caso de nuestro cronista están justificadas por el carácter de su obra, sino en lo que fundamentalmente hace hincapié, el nombre de los sultanes nazaríes y en la omisión de algunos de ellos. En síntesis, el cuadro genealógico del cronista anónimo es más exiguo que el que ofrece Mármol Carvajal.

---

[3] Mármol Carvajal, Luis del: *Descripción General de África*, Edición facsímil, Madrid, 1953.

[4] Ladero Quesada, M. A.: «El pasado histórico-fabuloso de España en los nobiliarios castellanos a comienzos del siglo XVI» en *Estudios de Historia y de Arqueología Medievales*, IX (1993), 55-80, recoge en el apéndice documental un texto titulado: *Anpliaçion de la çiudad de Granada*, en el que describe la primera parte de la historia de Granada, la prenazarí, con amplia referencia al topónimo.

3. Cuadro genealógico



NOTAS AL CUADRO

(1) Mármol Carvajal lo denomina Mahamete Abu Sayd Ibni Alahamar.
(2) Mármol Carvajal le llama Muley Abdala Aben Mahamete Ibni Nacer; dice que también se llamo Amir el Mocelemin.
(3) Mármol Carvajal: «... *se llamo Muley Mahamete, Ibni Aben Alahamar, Ibni Nacer Amir el Mocelemin y por otro nombre le llamaron tambien La ami, que quiere dezir el ciego, mas su nombre proprio era Mahamete ...*». *Op. cit.*, 208 r. El inicio de su reinado es correcto en Mármol (1302), sin embargo, no ocurre lo mismo con el final (1312).
(4) Mármol Carvajal: «... *un hermano de Mahamete rey de Granada, llamado tambien Mahamete, haziendo conjuracion ... se hizo saludar por rey de Granada, y fue quarto rey desta casa de los Aben Alahamares, a quien los Moros llamaron por sobrenombre La Ama (que quiere dezir el ciego) ...*». *Op. cit.*, 208 v.
(5) Mármol Carvajal: «... *Ismael hijo de Farax alcayde de Malaga, y de una hermana del rey de Granada ... quito el reyno a su tio ... Este Ismael, llamado por sobrenombre Ibni Nacer, fue el primero que reyno por via de hembra en la succession de los reyes de Granada, con el proprio apellido de Aben Alahamar ...*». *Op. cit.*, 208 v.
(6) El cronista al exponer la sucesión de Ismāʿīl I, dice: «... *a quien sucedio su hijo Mahamete Abul Hagex Yucef ...*». En principio debía de tratarse de Muḥammad IV, sin embargo, el texto que sigue al párrafo anterior: «... *en tiempos de este rey uvo en Granada sesenta mill casas, cerco el Albasin y lo dividio de la ziudad, edifico la Alhambra y la torre de Comares, fue vencido juntamente con Abul Haseen, rey de Africa, por el rey don Alonso 11 en la grande vitoria del Salado ...*», confirma que se trata de Yūsuf I. Si analizamos el nombre, tal y como aparece en el texto, y sabiendo que a Yūsuf nunca le antecede el nombre de Muḥammad podemos aventurar que se trata de una confusión del autor de este texto que por error unió en uno el nombre de los dos sultanes.
(7) A diferencia de nuestro cronista, que funde en un mismo nombre a dos sultanes, Mármol Carvajal dice: «*Y como Ismael muriesse ... saludaron por rey a Mahamete Abul Hagex Ibni, que tambien se llamo Ismael Amir el Mocelemin como su padre, y fue sesto rey de la casa de los Alahamares en Granada, y segundo por linea de hembra*». *Op. cit.*, 209 v.
(8) Mármol Carvajal: «... *los Moros de Granada alçaron luego por Rey a un hijo suyo llamado Abu Abdeli Abul Hegeg lucef ...*». *Op. cit.*, 210 v. Aunque la cronología que ofrece sobre este reinado es exacta, no lo es el parentesco, ya que Yūsuf I no era hijo de Muḥammad IV sino hermano.
(9) La sucesión de Yūsuf I es correcta. El cronista dice: «*Sucediole su hijo Abid Guadil ...*»; sin embargo, omite los reinados de Ismāʿīl I (1314-1325) y de

Muḥammad VI el Bermejo (1360-1362), quizá porque los consideraba usurpadores. Este cronista se limita a mencionar al segundo con el título de rey al exponer que se levantó contra Muḥammad V: «... *Mahamete el Bermejo, rey a quien el rey don Pedro hizo matar en Sevylla ...*». Como acabo de expresar, *El Bermejo* no aparece en esta sucesión de la casa de Granada. A diferencia de la fuente en que se basa nuestro cronista, que afirma que a Yūsuf I le sucedió «... *Abil Guadid Ibni Nacer, su tio: hermano de su padre, que tambien se intitulo Abu Abdeli Amir el Mocelemin ...*», *op. cit.*, 214 v., la suya es correcta, ya que Abil Guadid (Muḥammad V) no era hijo de Muḥammad IV, sino de Yūsuf I. Como ocurre con nuestro cronista, Mármol Carvajal omite el brevísimo reinado de Ismāʿīl II que, como se sabe, se inició en 1359; sin embargo, Mármol da esa fecha como la del levantamiento e inicio del reinado de Muḥammad VI el Bermejo contra Muḥammad V: «... *en el año de mil y trezientos y cinquenta y nueue, se leuanto contra el otro Moro de la casa de los Alahamares llamado Mahamete ...*». *Op. cit.*, 214. v., y volvió a reinar por segunda vez en 1362: «*Sabida la muerte de Mahamete en Ronda, Abil Guadid fue a Granada, y los ciudadanos lo rescibieron luego por rey, y por que era ya viejo, y auia reynado otra vez, le llamaron Muley Xeque*».

(10) Mármol Carvajal: «*Murio tambien Abil Guadid rey de Granada, succediole un hijo suyo llamado Abul Hagex Ibni Nacer, el qual se apodero pacificamente del reyno ...*». *Op. cit.*, 217 r.

(11) Muḥammad VII aparece citado por su kunya Abū ʿAbd Allāh. El cronista dice sobre este sultán, 12 de la sucesión según la tabla genealógica de R. Arié, 11 según Mármol Carvajal y 10 en nuestro texto, que murió «... *en una marlota y muy rica atoçinada que le enbio el rey de Fez* (Abu Saʿid III), *y vistiendosela se le cayeron las carnes apedazos*». Esta noticia la hemos encontrado en *La «Historia de la Casa Real de Granada». Anónimo castellano de mediados del siglo XVI*, pág. 173 : «... *sucedió la muerte de Mahomad, de una camisa entosigada que se puso, a los 12 años de su reyno, el de 1408 ...*»; sin embargo, Mármol Carvajal, que tambien la recoge de la siguiente manera: «... *en el año del señor de mil y trezientos y nouenta y seys, Abu Henun rey de Fez teniendo odio secreto con Abi Abdala rey de Granada, y queriendole hazer morir, en le embio un rico presente de jaezes, y vestidos, y entre las otras cosas, fue una marlota teñida, y texida con ponçoña, y como fuesse muy rica, y el Moro se la vistiesse, murio dentro de treynta dias, cayendose le las carnes a pedaços, succediole Mahamete su hijo ...*», *op. cit.*, 217 v., yerra en la fecha de la muerte y en la sucesión al confundir Abi Abdala y Muḥammad (éste último murió según él en 1409), como dos sultanes, cuando Abi Abdala fue la kunya de Muḥammad y por tanto el mismo sultán, Muḥammad VII.

(12) Mármol Carvajal: «*Boluiendo pues a Mahamete rey de Granada ... adolescio de enfermedad, y dizen los escriptores Arabes, que ... teniendo preso en el*

castillo de Salobreña a un hermano suyo llamado Abul Hagex ... fue Abul Hagex saludado luego por rey, el qual tomo pacificamente possession de todo el reyno, y fue el trezeno de la casa de los Alahamares». *Op. cit.*, 219 v.

(13) El autor del texto vuelve a equivocarse, ahora, respecto a la sucesión de Muḥammad VII. Dice que le sucedió su hijo Mahamete cuando se sabe perfectamente que a su muerte, acaecida el 13 de mayo de 1408, subió al trono de la Alhambra su hermano Yūsuf III, que estaba prisionero en la cárcel de la fortaleza de Salobreña. El Mahamete al que se refiere el texto no era su hijo, sino de su hermano Yūsuf III, por tanto, el futuro Muḥammad VIII al-Sagīr o El Pequeño.

(14) El cronista dice, respecto a la sucesión de Yūsuf III : «*Sucediole su hijo Mahamete ibi Naçer, el esquierdo*». Como ya es sabido y está perfectamente establecido, Muḥammad IX al-Aysar (*Cfr.* Seco de Lucena Paredes, L.: *Muḥammad IX, sultán de Granada*, Granada, 1978) no era hijo de Yūsuf III sino primo hermano, y ambos, nietos de Muḥammad V. A Yūsuf III no le sucedió su primo, el Zurdo, sino su hijo Muḥammad VIII al-Sagīr y a éste Muḥammad IX, hijo del infante Naṣr. Mármol Carvajal, por su parte, cae en el mismo error que nuestro cronista al afirmar que: «*Murio el rey Abul Hagex, en este año de mil y quatro cientos y veynte y tres* (este acontecimiento ocurrió en 1417). *Succedio le Muley Mahamete el Azeri su hijo (a quien llamaron tambien Ibni Nacer Aben Abul Hagex Amir el Mocelemin y los Christianos le llamaron el rey yzquierdo ...*». *Op. cit.*, 220 v. El primer reinado de El Zurdo llega hasta el año 1427 y dio paso al segundo y último de Muḥammad VIII. Mármol Carvajal omite el primer gobierno de Muḥammad VIII, sin embargo, posteriormente recoge como primero su segundo acceso al poder: «*Leuanto se en este tiempo en el reyno de Granada contra Muley Mahamete Ibni Nacer un primo suyo llamado Muley Mahamete el çaguer, y siendo muy fauorecido del pueblo le echo del reyno, en el año de mil y quatrocientos y veynte y siete ...*». *Op. cit.*, 231 r. Estos reinados partidos, debidos a sucesivos golpes de estado, no se recogen en la fuente que manejamos. Tras el segundo gobierno de Muḥammad IX, muy breve (1430-31) (Mármol Carvajal, *op. cit.*, 221 r.) fue entronizado Yūsuf IV (1431-32), sultán que no se recoge en nuestro texto y sí en el de Mármol Carvajal: «... *Iucef Aben Muley nieto del rey Moro que el rey Don Pedro mato en Seuilla* (Muḥammad el Bermejo)...». *Op. cit.*, 221 v. De nuevo vuelve al poder El Zurdo (1432-1445). Este tercer gobierno también lo recoge Mármol: «... los de Granada embiaron a llamar a Mahamete Ibni Nacer que estaua en Malaga, y le recibieron otra vez por rey ...». *Op. cit.*, 221 v.

(15) A Muḥammad IX, según el cronista: «*Sucediole Mahamete Aben Odman ...*», es decir, el hijo de su hermano Uṯman, Muḥammad X al-Afnah (1445); sin embargo, todavía habría de volver el Zurdo. Mármol Carvajal dice: «*Reynando pues en Granada Mahamete Ibni Nacer, que con tantas çoçobras posseyo aquel reyno, en el año de mil y quatrocientos y quarenta y cinco, se leuanto contra el*

un sobrino suyo, hijo de Odman su hermano, que ya era muerto, llamado Muley Mahamete Ibni Odman ...». Op. cit., 223 r. A éste le sucedió Yūsuf V (1445-1446) que no es recogido en nuestro texto y sí por Mármol Carvajal: «*... otro Infante Moro llamado Ismael, hijo de Aben Muley (Ahmad, hijo de Yūsuf II), el aspirando a la succession del reyno, mouio luego guerra a Mahamete Ibni Odman ...». Op. cit.*, 223 r. Muḥammad X el Cojo volvió al poder en un segundo gobierno que duró de 1446-1447. Tras este sultán se inicia el último gobierno de El Izquierdo (1447-1453/4). Durante este último gobierno de Muḥammad IX fue asociado al trono Muḥammad XI el Chiquito (1451-51/ 1453-4) pero tampoco es recogido por nuestro cronista ni por Mármol.

(16) El autor de nuestro texto, como hemos indicado, no recoge los sultanes que se intercalan en los cuatros gobiernos de Muḥammad IX y da como su sucesor directo a Muḥammad X. A éste según el citado cronista le sucedió «*... su primo Abu Naçer Josef que fue vasallo del rey don Enrico 4, y le pagava dose mill doblas de tributo cada un año ...*». Es cierto que Abū Naṣr Sa°d era primo de Muḥammad X pero no fue su sucesor directo. En el mismo error cae Mármol Carvajal: «*... un primo de Aben Odman llamado Abi Nacer Abdilehi, que tambien se llamo Iucef, se alço contra el, y le desposseyo del reyno ...». Op. cit.*, 223 v.

(17) El resto de la sucesión hasta la caída del reino de Granada en poder de los Reyes Católicos responde correctamente a la establecida por otros autores. A Abū Naṣr Sa°d le sucedió su hijo Ali Abul Hascen [Abūl Hasan °Alī] y a éste su hijo Aly Abdala, el Chiquito, el Logoibe > Zugubi, 'El desventuradillo' que «*... fue preso junto a Lusena por el conde de Cabra y el alcayde de los Donzeles, capitanes de los Reyes Catolicos ...*»; contra el que se alzó su tío: «*... los moros de Granada alçaron por rey a su tio Aby Abdala llamado el Zagal ...*» y de nuevo Muḥammad XII (Boabdil): «*... mas puesto en libertad por los Reyes Catolicos, el rey Chiquito tuvo con su tio guerra sobre el reyno, y al fyn bolvio a reynar en Granada ...*».

4. El topónimo Granada

El autor del texto recoge, tomando de las historias de los árabes que manejo, dos de las muchas definiciones que se han dado al nombre de Granada. La primera es quizá la más conocida; según sus lecturas, Granada, en torno al año mil, no estaba muy poblada y se le llamaba *Hisma Roman* = 'la villa de Granada'; sin embargo, el topónimo debió

de ser *Ḥiṣn al-Rummān*, 'el castillo de las Granadas'[5]; no obstante, la segunda acepción, en nuestra opinión, es la más original y fantástica, al hacer venir el nombre de Granada del vocablo *Gar*, 'cueva' y de *Nada*; este último término, se aplica a un grupo étnico originario de la ciudad de Nada de las Palmas que estaba situada en la sierra de Damasco, y que llegaron a la Península acompañando a las tropas de Ṭarif; por tanto, según esta teoría, que no hemos documentado en ningún otro estudio, Granada evolucionó a partir de la conjunción de los dos vocablos apuntados *Gar* y *Nada* o *Nata*, dando Garnada o Garnata.

5. Sobre el origen de la población granadina

Un aspecto muy interesante que, sin duda, a nuestro juicio, merece la pena destacar es la justificación que el autor del texto que publicamos hace de la conquista de Granada por los Reyes Católicos. La base de su argumentación se remonta al siglo XIV, a la petición que Jaime II de Aragón hiciera al pontífice Clemente V en el Concilio Universal de Viena (1311), solicitándole la concesión de «... *el suçedio de las desimas exclesiasticas* ...» para ayudar a la guerra contra el Islam peninsular. El monarca aragonés, para mover la voluntad del Papa, le informó que de las 200.000 personas que vivían en la ciudad de Granada no se hallaban «... *quinientos que fuese moros naturales, que no tuvieran padres o abuelos cristianos, y avia sinquenta mill personas que renegaron la fe de Chripto, y pasavan de treynta mill cristianos los que estavan cautivos* ...». Estas cifras que recoge nuestro cronista son, evidentemente, erróneas si las aplicamos como él hace a la ciudad de Granada, incluso, si incluyéramos en ella El Albaicín, La Alhambra, los arrabales y las alquerías de la Vega que en los años próximos a la conquista por los Reyes Católicos no superaban los 50.000 habitantes; sin embargo, esa población tiene visos de realidad si se refiriera a la totalidad del Reino a comienzos del siglo XIV. M. A. Ladero, por su

[5] Simonet, F. J.: *Descripción del Reino de Granada, sacada de los autores arábigos, 711-1492*, Granada, 1872 (Amsterdam, 1979), 32 y 42, recoge que *Hisn Arroman*, junto con Casthella y Granata, era una fortaleza de la Ilíberis situada en la Alcazaba del Albaicín.

parte, cifra la población del reino nazarí a finales del siglo siguiente en 300.000 personas[6].

Aceptando como válida la población que ofrece el cronista pero para todo el reino nazarí, se plantea el origen hispánico de la mayoría de la población, es decir, la continuidad del poblamiento sobre el solar granadino, estimado por nuestro cronista en un 99,75% que distribuye de la siguiente manera:

No hispanos	500	0,25%
Hispanos:		
Muladíes	119.500	59,75%
Renegados	50.000	25,00%
Cautivos	30.000	15,00%

De nuevo nos encontramos al analizar este cuadro con unos porcentajes excesivos, con una desproporción entre los dos bloques, puesto que sería mayor el número de no hispanos y, en consecuencia, menor el de los hispanos. Al margen de esta cuantificación, hay algo de verdad; es indudable que desde el mismo momento de la conquista, los hispanovisigodos eran mayoría frente al grupo dominador, así como su conversión masiva a la nueva religión -muladíes-. A este grupo que encontramos en la Granada prenazarí, se añaden sucesivamente otros contingentes, de igual origen, conforme se van produciendo los avances reconquistadores de la Corona de Castilla. Si a ellos unimos los nuevos conversos o renegados y los cautivos, en cifras inferiores a las apuntadas en el cuadro, está claro que se cumple lo que apunta el

---

[6] Ladero Quesada, M. A.: «Datos demográficos sobre los musulmanes de Granada y Castilla en el siglo XV» en *Anuario de Estudios Medievales*, 8 (1972-1973), 486. Un espléndido estudio sobre la población puede verse en Peinado Santaella, R. G. y López de Coca Castañer, J. E.: *Historia de Granada. II: La época medieval (Siglos VIII-XV)*, Granada, 1987, 308-310; Guichard, P.: *Al-Andalus. Estructura antropológica de una sociedad islámica de Occidente*, Barcelona, 1986; Bosch Vilá, J.: «El elemento humano norteafricano en la Historia de la España musulmana», en *Cuadernos de la Biblioteca Española de Tetuán*, 2 (1964); Simonet, J. F.: *Influencia del elemento indígena en la cultura de los moros del reino de Granada*, Tánger, 1895.

cronista de que la inmensa mayoría de estos individuos tenía un antecesor cristiano.

En el extremo opuesto, el de los no hispanos, nos parece tan ridícula la cifra que ofrece el texto como excesiva la afirmación de Ibn al-Jaṭīb de que la población de Granada era mayoritariamente de origen árabe[7]; aunque no tenemos datos que nos lo puedan confirmar, sabemos que al grupo de los árabes se unen los beréberes, zanatas y sinhayas. ¿En qué proporción?. No se sabe, aunque las sucesivas oleadas del Norte de África darían una superioridad a los segundos[8]; sin embargo, es curioso que nuestro cronista no hiciera ninguna alusión a los judíos que habitaban en el reino de Granada, ni siquiera a los de la ciudad, a quienes se atribuye la fundación de Garnata.

El planteamiento que hace el cronista, dando un predominio casi absoluto al origen hispano de la población nazarí, no tiene otro sentido que el de justificar, dentro de su concepción cristiana de la Historia, la intervención de los Reyes Católicos, sin que se haga ninguna alusión al problema que planteó la población mudéjar y su conversión forzosa al cristianismo.

6. Apéndice

REY DE GRANADA

Granada como se lee en las Historias de los arabes, cerca de los años de mill no era muy grande su poblaçion y la llamavan los moros Hisma Roman que quiere dizir la villa de Granada, de donde pareçe que de este arbol tomo el nombre, otros dizen que ally avia una cueva que los moros tuvieron en veneraçion, y porque llaman a la cueva Gar y este lugar fue poblado de unos moros que pasaron con Tarif en Hespania, naturales de Nada de las Palmas, ziudad de la çierra de

---

[7] Véase Peinado Santaella, R. G. y López de Coca Castañer, J. E.: *Historia de Granada, op. cit.*, 310.

[8] Este punto ha sido abordado especialmente por el Dr. Bosch Vilá «Andalucía islámica: arabización o berberización. Apuntes y reflexiones en torno a un viejo tema» en *Andalucía Islámica*, I (1980).

Damasco, juntando ambos terminos Gar y Nata vinieron los moros a llamar aquella poblaçion, y agora Granada; viene despues a mayor grandesa quando los moros perdieron el reyno de Cordoba que gano el rey don Fernando el Santo el año de 1236 porque alçandose algunos alcaydes moros con las ziudades que podian Mahamete Abusaid Alahamar que era un valeroso capitan, alcayde de Arjona se hizo rey y le obedisieron Guadiz, Baeça y Jaen y ultimamente la ziudad de Granada donde puso la silia real, y estableçio su reyno; el año de 1237, fue vasallo del rey don Fernando el Santo.

Sucediole su hijo Muley Abdala que fue vasallo del rey don Alonso el Sabio.

Sucediole su hijo Muley Mahamete.

Sucediole su hermano Mahamete La ama.

Sucediole su sobrino Ismall ibni, a quien sucedio su hijo Mahamete Abul Hagex Juçef, en tiempo de este rey uvo en Granada sesenta mill casas, cerco el Albisin y lo dividio de la ziudad, edifico el Alhambra y la torre de Comares, fue vençido juntamente con Abul Haseen rey de Africa por el rey don Alonso 11 en la grande vitoria del Salado, donde los escritores dizen que murieron dosientos mill moros.

Sucediole su hijo Abid Guadil, contra este se levanto Mahamete el Bermejo, rey a quien el rey don Pedro hizo matar en Sevylla, y quedo Abid Guadil pacifico en su reyno de Granada y se hizo vasallo del rey don Pedro.

Sucediole su hijo Abut Hagex ibi Naçer.

Sucediole su hijo Abi Abdala, murio en una marlota y muy rica atoçiçada que le embio el rey de Fez, y vistiendosela se le cayeron las carnes apedasos.

Sucediole su hijo Mahamete.

Sucediole su hermano Abul Hager.

Sucediole su hijo Mahamete ibi Naçer, el esquierdo. Sucediole Mahamete Aben Odman, a quien sucedio su primo Aby Naçer Josef que fue vasallo del rey don Enrico 4, y le pagava dose mill doblas de tributo cada un año.

Sucediole su hijo Aly Abul Hasçen.

Sucediole su hijo Aly Abdala el Chiquito llamado el Logoibe que fue preso junto a Lusena por el conde de Cabra y el alcayde de los

donzeles, capitanes de los Reyes Catolicos, y entonçes los moros de Granada alçaron por rey a su tio Aby Abdala llamado el Zagal mas puesto en libertad por los Reyes Catolicos, el rey Chiquito tuvo con su tio guerra sobre el reyno y al fin bolvio a reynar en Granada, y los Reyes Catolicos aviendo començado la guerra de aquel reyno el año de 1482 le acabaron de conquistar ganando ultimamente la ziudad de Granada el año de 1492 que fue vitoria muy celebre en el mundo y se intitularon de ally adelante reyes de Granada, le pusieron en el escudo real la granada por armas y blason del reyno que avian conquistado, con lo qual se libro aquella prostera parte de Hespania de la cervidumbre de los moros, y se puso fin a la contienda y guerra de ochocientos años, lo que no se sabe que aya durado tanto tiempo entre reyes tan vezinos y contra enemigos tan valientes y exercitados, y quan emportante fue a Hespania la conquista de este reyno se entendera por lo que el rey don Jaime 2 de Aragon pidio al papa Clemente 5 estando en el consilio universal de Viena el año de 1311 que para ayuda de las guerras que tenia contra los moros del reyno de Granada le dize el suçedio de las desimas ecleziasticas y por mover el pontifiçe le informava que en la ziudad de Granada avia dosientos mill personas y no se hallavan quinientos que fuese moros naturales que no tuviesen padres o abuelos cristianos, y avia sinquenta mill personas que renegaron la fe Chripto, y pasavan de treynta mill cristianos los que estavan cautivos, esta empresa tan cristiana y santa se guardo para estos bienaventurados reyes que por ella y otras esclaresidas hazañas que hisieron alcasaron el renombre de Catolicos y son la honra y gloria de los reyes de Hespania.

DOS VIAJES INÉDITOS DE ṢAFWĀN B. IDRĪS[1]

Jasim ALUBUDI[2]
Universidad Complutense de Madrid

En un ambiente de agitados acontecimientos en Murcia y probablemente en el año siguiente de la batalla de *Faḥṣ al-Ŷallāb*[3] (el viernes 7 dū l-ḥiŷŷa 560 / 15 de octubre 1165), nació el poeta, escritor y orador Abū Baḥr Ṣafwān b. Idrīs al-Tuŷībī de Murcia[4].

Murió a los treinta y siete años, en la noche del lunes 16 de šawwāl de 598 / 9 de julio de 1202, y su padre el *jaṭīb* Abū Yaḥyà dirigió la oración antes de enterrarle junto a la mezquita de *al-Ŷurf* situada al occidente de Murcia[5].

---

[1] Este artículo es una pequeña contribución a un amplio estudio del poeta murciano Ṣafwān, que esperamos publicar en fecha próxima.

[2] Por cambios administrativos, JASSIM ABID MIZAL conocido hasta el 2 de julio de 1993 por este nombre, pasa a llamarse JASIM ALUBUDI ABID a partir de esa fecha; aunque sólo utilizará como firma en sus trabajos su nombre y su primer apellido.

[3] La batalla de *Faḥṣ al-Ŷallāb*, en el lugar de ese nombre, situado a diez millas (unos doce kilómetros) al sur de Murcia, concluyó con la derrota de Ibn Mardanīš frente a las tropas almohades. Véanse: Ibn Ṣāḥib al-Ṣalā, *Mann* (ed. al-Tāzī), Bagdad, 1979, pp. 275- 292; Ibn al-Abbār, *Ḥulla*, I, p. 230; Huici Miranda, A., *Historia política del Imperio Almohade*, Tetuán, 1956, I, pp. 226-8.

[4] *Vid.*: Ibn al-Abbār, *Takmila* (ed. al-'Aṭṭār), biog. 1895; Ibn 'Abd al-Malik; *Dayl*, IV, p. 140.

[5] *Vid.*: Ibn al-Abbār, *Takmila*, biog. 1203; *idem*, *Tuḥfa*, p. 82; Yāqūt, *Mu'ŷam al-'udabā'*, XII, p. 11; al-Kutbī, *Fawāt*, I, p. 245; Maqqarī, *Nafḥ*, V, p. 70.

Nuestro poeta pertenece a una gran familia noble y arraigada en los círculos literarios y religiosos de Murcia. Empezó a hacer poesías muy temprano, antes de "la edad de la pubertad". Estudió con los grandes maestros de su época, como el visir Ibn Galbūn[6], y por su talento y superioridad Ibn Baškuwāl (499/1101 - 578/1183) le concedió la *'iŷāza* cuando aún no había cumplido los diecisiete años.

Tuvo muy buenas relaciones con los grandes hombres de al-Andalus del siglo XII. Él confesó que la mejor amistad que tuvo fue la del visir murciano Abū Muḥammad b. Ḥāmid[7] (m. finales del año 621/1223-4), que "era el mejor amigo seleccionado (*'ilq*) -dice Ṣafwān- que he escogido"[8], y ambos intercambiaron profunda hermandad.

"El tradicionista de al-Andalus", el valenciano[9] Abū l-Rabī' b. Sālim, dice de Ṣafwān: "Noble distinguido, hermano de la alegría y de la nobleza, hombre magnánimo de elevada moral"[10].

El famoso poeta valenciano 'Alī b. Ḥarīq (m. 622/1255) -que siempre ha sido admirado por Ṣafwān y fue su modelo en literatura- dirigiéndose a Ṣafwān dice:[11] [wāfir]

"Merecedor de todo sacrificio por un hermano de confianza y
de nobleza, que está quejándose de injusticia de un tiempo avaro".

---

[6] *Kātib* de Murcia en tiempo de Yūsuf I Abū Ya'qūb (558-580/ 1163-1184). Murió la noche del jueves 12 dū l-ḥiŷŷa 589/9 de diciembre de 1193. *Vid.*: Ṣafwān b. Idrīs, *Zād*, pp. 30, 119, 120, 121; Ibn al-Abbār, *Takmila* (ed. Codera), I, p. 326, biog. 882 y (ed. al-'Aṭṭār), II, p. 663, biog. 1690; Ibn Sa'īd, *Mugrib*, II, p. 256; Ibn 'Abd al-Malik, *Dayl*, I-1, p. 67, biog. 60, I-2, p. 479, biog. 727.

[7] Abū Muḥammad 'Abd Allāh b. Ḥāmid era *kātib* de al-'Ādil (621-624/ 1224-1227) y vino con él cuando el primero se apoderó de Sevilla. Véanse: Ibn al-Abbār, *Takmila* (ed. al-'Aṭṭār) biog. 2107 y (ed. Codera), II, p. 513, biog. 1443; Ibn Sa'īd, *Mugrib*, II, p. 256.

[8] Ṣafwān b. Idrīs, *Zād*, p. 40.

[9] *Vid.* su biografía, *infra*, 1.14 y nota 56.

[10] *Vid.*: Ibn al-Jaṭīb, *Iḥāṭa*, IV, pp. 297-8; al-Maqqarī, *Nafḥ*, IV, pp. 475-6.

[11] Ṣafwān b. Idrīs, *Zād*, pp. 24-25.

Los biógrafos no nos indican claramente los cargos que ocupó Ṣafwān, pero en una carta inédita[12] de gran interés escrita por Ṣafwān a los veintitrés años de edad, a mediados de dū l-qa'da de 584/4 enero 1189, que era contestación a otra, enviada por Alfonso hijo de Sancho ('Idfūnš b. Šanŷuh) {Alfonso VIII} "Rey de Castilla y Toledo" al príncipe almohade 'Abd al-Raḥmān b. Yūsuf en Murcia, indica que nuestro poeta era el *kātib* en Murcia de dicho príncipe, además de que el estilo y el contenido de esta carta muestran el talento y la superioridad de Ṣafwān junto a su elevada posicion política y religiosa. Gracias a una carta inédita, sabemos que él a los veinticinco años estaba en Marrākuš, exactamente en ṣafar del año 586/10 marzo - 7 abril 1190, cuando volvió de ella pasando por Algeciras, "para renovar allí el contacto con sus compañeros", hacia Murcia. En esta carta, a la cual dio el nombre de (*'unwān al-taṣrīḥ 'an l-widd al-ṣarīḥ...*) "El título manifestado sobre el afecto puro...", menciona a tres de sus amigos de Algeciras, que son: el alfaquí y cadí Abū l-Qāsim b. al-Qāsim, "maestro en la doctrina de Mālik, que se mostró sobresaliente a la elocuencia de al-Ṣāḥib b. 'Abbād [431-488/1039-1095] y experto[13] en las excepciones de la métrica de al-Jalīl b. Aḥmad al-Farāhīdī"[14] [m. 791 J.C.]; el alfaquí Abū Mūsà b. Nādir, "al-Sumaw'al el que en su fidelidad no es tan digno como él"[15]; y el tercer amigo es el visir Abū 'Amr b. Ḥassūn.

---

[12] Al-Balawī, *al-'Aṭā' al-ŷazīl* (Ms. n. J.M. 6148 de la Biblioteca Ḥasaniyya, Rabat), f. 33. Este manuscrito ha sido la Tesis Doctoral de Muḥammad Miftāḥ, dirigida por Mª J. Viguera y fue leída en la Universidad Complutense de Madrid en 1990.

[13] Al-Balawī, *al-'Aṭā' al-ŷazīl* (Ms. n. J.M. 6148 de la Biblioteca Ḥasaniyya, Rabat), f. 146.

[14] Es gramático y músico de Basora (Iraq), compuso el primer diccionario árabe llamado *Kitāb al-'ayn* y puso las métricas para la poesía. *Vid.*: Rubiera, Mª J., *La arquitectura en la literatura árabe*, p. 172.

[15] Al-Balawī, *op. cit.*, folios 146, 158, 164-5.

Lo que está claro es que dicha carta no está completa por alguna mutilación, y está unida a un viaje (*riḥla*)[16] de gran interés histórico, literario y geográfico.

1- EL VIAJE DE ṢAFWĀN DE MURCIA A VALENCIA Y VICE-VERSA

El motivo de este viaje, como él afirma aludiendo a un hadiz, es: "viajad, prosperaréis y volveréis sanos"[17].

Fue de Murcia a Valencia cuando Ṣafwān encontró en la persona y en "la nobleza del visir Abū Muḥammad [b. Ḥāmid] al mejor acompañante". "Luego -añade Ṣafwān- glorificamos a nuestro señor Abū 'Alī como tercero, y a nuestro hermano Abū l-Ḥasan al-Warrāq como cuarto"[18].

Este cuarteto, cuyos cuatro protagonistas eran de alta consideración social y un destacable nivel cultural, tuvo el proyecto siguiente[19]:

1.1. Orihuela (أُورِيُولَه)[20]:

Como primera etapa después de Murcia "en la que nos recibió el visir Abū Muḥammad b. Abī l-'Abbās, donde nos acogió con bondad... y pasamos la noche con él... al día siguiente -añade Ṣafwān- éste

---

[16] En el final de este documento inédito (f. 158), lo llama *safra* "excursión", *nuzha* "recreo" y *riḥla* "viaje".

[17] Al-Balawī, *op. cit.*, f. 147 .

[18] Al-Balawī, *op. cit.*, f. 147.

[19] Aludimos aquí de una manera muy resumida a los sitios mencionados en este viaje y a los personajes con los que Ṣafwān tuvo relaciones, por muchas razones; además del valor toponímico que encontramos especialmente en los nuevos lugares, añaden a nuestro conocimiento datos biográficos, históricos, literarios y geográficos.

[20] *Vid.*: Vilar, Juan Bta., *Orihuela musulmana*, Murcia, 1976; al-Idrīsī, *Los caminos de al-Andalus*. Estudio, edición, traducción y anotaciones por Jassim Abid Mizal (actualmente Jasim Alubudi Abid), CSIC, 1989, n. 40; Molina López, E.,"La "Wizāra 'Iṣāmiyya" de Orihuela, el más prestigioso centro político y cultural de al-Andalus en el siglo XIII", *Anales del Colegio Universitario de Almería*, 1979, pp. 65-78; *idem*, "La Cora de Tudmīr según al-'Udrī", *Cuadernos de Historia del Islam*, Granada, n° 3 (1972), p. 54 y nota 48.

decidió continuar su generosidad... y nos acompañó en aquel mismo día a la orilla del río [Segura]..."[21]

1.2. Almodóvar (*al-Mudawwar*) (المدوّر)[22]

---

[21] Al-Balawī, *op. cit.*, f. 148.

[22] Según la interesante descripción de Ṣafwān se puede situar el lugar de Almodóvar entre Orihuela y Guardamar del Segura a orillas o en los alrededores del río Segura. Hay que advertir que el nombre se escribe *al-Mudawwar* y no es *al-Mudawwir*. Así lo precisan, la poetisa Nazhūn en *al-Ṭāli' al-sa'īd* de Ibn Sa'īd [*Vid. Mugrib*, I, pp. 228-231], Ibn al-Jaṭīb [*Iḥāṭa*, I, pp. 424-7] y Maqqarī [*Nafḥ*, I, pp. 190-3. Véase también: Vallvé, J., *La división*, p. 202], en la *nisba* del famoso poeta de sátira, el ciego Abū Bakr al-Majzūmī al-Mudawwarī (vivo en el año 540/1145-6). El río Tudmīr, como llama al Segura el geógrafo almeriense al-'Udrī (393-478/1008-1085) [*Vid. Tarṣī' al-ajbār*, p. 21; Molina López, E., "La Cora de Tudmīr... ", *C.H.I*, nº 3 (1972), pp. 34, 42-5; Vilar, Juan Bta., *Orihuela musulmana*, pp. 58 - 9], sitúa su curso en Alcantarilla (*Qanṭarat Iškāba*), de donde parten acequias y canales que riegan con sus aguas las ciudades, alquerías y parajes de *Ṭaws*, Orihuela, Catral y *al-Muwallidīn*, concluyendo así su cauce en el paraje denominado *al-Mudawwar*. De allí el río se dirige hacia el mar. A lo largo de su curso, según al-Idrīsī (493-560/ 1100-1165) [*Vid. Description* (ed. R. Dozy y De Goeje), pp. 196/239 y (ed. Nápoles), p. 561], este río pasa a través de las ciudades de Murcia, Orihuela y *al-Mudawwar*, y, por fin, llega al mar. Según Ibn al-Jaṭīb [*Iḥāṭa*, I, p. 509], "el *ḥāŷib* Riḍwān en los principios del mes de *muḥarram* de 732/octubre de 1331, y a través de la región de Castilla, lanzó una incursión contra las tierras levantinas: Lorca, Murcia y se apoderó a la fuerza del castillo de *al-Mudawwar* a mediados de *muḥarram* del año citado arriba, que era un castillo inaccesible poseído de grandes máquinas de guerra (al-basīnī), rodeado por ciudades". *Al-Mudawwar* de los célebres geógrafos aquí es el mismo el de Ṣafwān (561-598/1165-1202), que a la vez nos ofrece un dato más específico de su lugar, cuando dice: "Y cuando despuntaron rayos de la aurora, nos pusimos en camino, nos despedimos de aquel grupo y cabalgamos llevando al mar como vecino..." [*Vid.*: al-Balawī, *op. cit*, f. 148]. Es decir que se sitúa cerca de la desembocadura del río Segura en el mar, tal vez en las cercanías de la actual Guardamar. Por lo tanto, parece lógico identificar *al-Mudawwar* con Almodóvar de Alfonso el Sabio, como Juan Bta. Vilar [*Vid.*: *Orihuela musulmana*, p. 246] nos narra el suceso siguiente: "En fecha imprecisa, pero no antes de 1243, en que los castellanos entraron en la urbe como consecuencia a las estipulaciones de Alcaraz, Alfonso el Sabio autorizó a las familias asentadas en Orihuela a organizarse en concejo. Quedó definitivamente estructurado cuando el 15 de julio de 1266 el monarca por privilegio extendido en Sevilla le concedió por términos los lugares y alquerías de Abanilla, Albatera, Almodóvar, Arrabal, Cox y Crevillente con todas sus

"A Almodóvar hemos llegado casi a la primera hora de la noche...(وَٱلْعَشِيِّ قَدْ طَفَلَ) y el sol, a la separación de los presentes, se avergonzó [tomando el color] amarillo intenso, «que hacía las delicias de los que le miraban»[23]... Y cuando hicimos alto en ella, recorrimos toda la noche en una barca[24]... persiguiendo a los peces de aquel río [Segura], que tuvimos que atrapar a los sueltos con redes... Y en la aurora... nos despedimos de aquel grupo (*farīq*), y caminamos teniendo al mar como vecino..."[25].

En la vía marítima soportaron la dureza de aquella tierra desértica (*mafāza*) en la que lo pasaron mal, incluso miedo. Por lo tanto, se convirtió aquella brillantez en un eclipse solar (*kusūf*), y "así se alejaron -añade Ṣafwān- de mí mis compañeros, y nos despedimos..."[26].

1.3. "A *'Uryūla* **[¿Oriola?]**(اُرَيُولَة)[27] llegamos y aun el sol, cuyos rayos estaban débiles [a la hora de atardecer]... Y viajamos de noche y la oscuridad nos envolvió en su vestido a rayas (*biyād*)[28].

1.4. "A **Petrel** (بَطْرِير) hemos llegado, y el rostro del sol está amarillo como mi cara -dice Ṣafwān- [a la hora de ponerse el sol]... En ella nos detenemos en «un valle sin cultivar»[29]... Y viajamos por la

---

dependencias... Amplio territorio que iba desde la raya de Murcia al mar, limitando por el N. con el de Alicante y los señoríos de Elche y valle de Elda...".

[23] El Corán, 2: 69.

[24] Ṣafwān en otros sitios la describe como (اَلْعَذْرَاءُ اَلْحَبَشِيَّة) "la virgen negra", (اَلْمَطِيَّة اَلدَّهْمَاءُ) "cabalgura ennegrecida" y (النَّاسِكَة اَلْمَاشِيَة عَلَى اَلْمَاءِ) "la asceta caminando encima el agua".

[25] Al-Balawī, *op. cit.*, f. 148 .

[26] Al-Balawī, *op. cit.*, f. 148; *infra*, 1.19. Castalla y nota 88.

[27] No se debe confudir este topónimo con Orihuela (اُورِيُولَه), además de que ambos están vocalizados en el manuscrito, las descripciones de Ṣafwān indican que son distintos lugares, y *'URYŪLA* (اُرَيُولَة) es la etapa más próxima de Petrel.

[28] Al-Balawī, *op. cit.*, f. 149.

[29] El Corán, 14: 37.

noche y la tierra deshabitada (*falāt*) se disuelve vergonzosamente por nuestro esfuerzo..."[30].

1.5. "A al-Ŷāširiyya[31] (اَلْجَاشِرِيَّة) llegamos por la mañana..."[32].

1.6. "A Onteniente[33] (اَلْمُنْتَنِيَان) llegamos al atardecer... Y en ella paramos en un prado de ilusiones (*āmāl*)... «Dos jardines, uno a la derecha y otro a la izquierda»[34], praderas en las que cultivaron las flores... Y en ellas «que contendrán todo lo que cada uno desee, deleite de los ojos»[35]... En ella hicimos una noche espléndida..."[36].

1.7. Játiva (شَاطِبَة): Al día siguiente por la noche siguieron el viaje, y cuando comenzó la aurora llegaron a Játiva. "En ella pasamos una noche... y cuando nació el día -dice Ṣafwān- nos llevó el visir Abū Muḥammad a...":

1.8. Al-Munya al-kubrà (اَلْمُنْيَةُ اَلْكُبْرَى),[37] "donde nos ofreció su generosidad... Y en ella pasamos el final del día y el principio de la noche, y luego bajamos como la caída del torrente a..."[38]:

---

[30] Al-Balawī, *op. cit.*, folios 149 - 150.

[31] Entre Onteniente y Petrel se situa *al-Ŷāširiyya*, a la cual llegaron desde Petrel pasados dos tercios de la noche y de ella a Onteniente de la mañana al atardecer, que tal vez, se hallaría en los alrededores de Los Yesares.

[32] Al-Balawī, *op. cit.*, f. 150.

[33] *Vid.*: al-Idrīsī, *Los caminos de al-Andalus* p. 287, n. 407; Ibn al-Abbār, *Takmila* (ed. al-'Aṭṭār), I, pp. 242, 420, biogs. 519, 640 y II, p. 833, biog. 2027; Ibn 'Abd al-Malik, *Dayl* (ed. Ibn Šarīfa), VIII - 2, p. 420; Maqqarī, *Nafḥ*, II, p. 505; Seybold en *RCEHGR*, II, p. 126, s.v. "Ontenien".

[34] El Corán, 34: 15.

[35] El Corán, 43: 71.

[36] Al-Balawī, *op. cit.*, f. 150.

[37] Ibn Sa'īd [*Mugrib*, II, p. 380] no cita este lugar entre los de solaz (*mutafarraŷāt*) de Játiva, que son: *al-Baṭḥā'*, *al-Gadīr*, *al-'Ayn*, *al-Kabīra* y *al-'Uyūn*.

[38] Al-Balawī, *op. cit.*, f. 151.

1.9. Al-Suwayqa[39] (السُّوَيْقَة) [¿Sueca?], donde hicieron la oración del viernes. Después les llevó su guía de este castillo (*ḥiṣn*) a otro que es semejante (*šaqīq*) a al-Ablaq y Mārid[40]. "En aquel momento nos adelantó el alfaquí Abū l-Qāsim b. Muntāl[41] -portador de bandera de sabiduría-... y se decidió a ofrecernos su hospitalidad[42]", de modo que fueron con él y llegaron a su casa a la caída de la tarde, donde pasaron una noche con "la más bella conversación".

Al salir el sol (*ŷawna*) "como pedazos de oro", se pusieron en marcha "tan rápidos como alas de aves".

1.10. "A Finestrat[43] (فنشراط) llegamos donde el crepúsculo escapó y el factor de la oscuridad dominó... Y en ella paramos en un palacio columbrante de disposición (*munīf al-isti'dād*), inexpugnable frente a los poderosos iguales (*mumtani' 'alà al-'andād*)... con la máxima

---

[39] No se trata -creo- de la actual Sueca, sino de un castillo que lleva este nombre y debe de situarse al sur de Játiva hacia Finestrat, porque éste es la próxima parada.

[40] *Al-Ablaq* y *Mārid* fueron dos fortalezas inaccesibles en el norte de *Naŷd* [Arabia Saudí], que se citan en un refrán. *Vid.*: al-'Askarī, *Ŷamharat al-'amṯāl*, El Cairo, 1964, I, p. 257; al-Maydānī, *Maŷma' al-'amṯāl*, I, pp. 126, 257; Ibn Sa'īd, *Našwat al-ṭarab*, I, p. 172, II, pp. 815, 817.

[41] Muy posible es Aḥmad b. Muḥammad b. 'Abd Allāh b. Muḥammad al-Azdī de Alicante, cuya *kunya* Abū l-Qāsim y conocido por Ibn Manṯāl, según Ibn al-Abbār [*Takmila* (ed. al-'Aṭṭār), I, p. 118, biog. 297]. Tuvo el cargo de Judicatura de Alcira, y más tarde la de Denia. Murió el lunes [?] 14 de rabī' I 629 / el viernes 9 de enero de 1232. Ibn al-Abbār [*Takmila* (ed. al-'Aṭṭār), II, p. 882, biog. 2098] cita 'Abd Allāh b. Ibrāhīm b. al-Ḥasan b. Muntiyāl al-Warrāq, de la gente de Murviedro, pero residió en Valencia, donde murió en dū l-qa'da 610 / 4 de marzo - 2 de abril de 1215. Además de Ibn Muntāl, Ibn Manṯāl e Ibn Mantiyāl, P. Guichard en su libro [*al-Andalus*, pp. 422-3 y nota 55] registra el nombre de Mantīl, que dio diversas formas en la toponimia española.

[42] Al-Balawī, *op. cit.*, f. 151.

[43] Al escribir este articulo, tenía dudas referente a *F.n.š.rāṭ*, pero después de mi visita a la zona de Alicante el 25 de julio de 1993, sin duda alguna puedo identificarla con la actual Finestrat, situada a 6 km. al O. de Benidorm, por un nuevo camino comarcal, en la cual a 1 km. se eleva la montaña de Puig Campana, en cuya falda se encuentra la Font del Molí.

perfección Ibn Sa'd[44] hizo su edificación, hasta que le llegaron las vicisitudes de la fortuna con lo que perjudica y estropea...[45]".

Además de la existencia de dicho palacio hasta el siglo XII, como mínimo, añadiendo otro palacio más a los mencionados por Mª J. Rubiera en su interesante libro citado más abajo, la excelente descripción con la que nos obsequia aquí Ṣafwān indica la clara inclinación de nuestro poeta hacia Ibn Mardanīš, a pesar de su ocupacion de *kātib* de los almohades. Dice Ṣafwān refiriéndose a este palacio en una pieza poética de tres versos: "Ojalá que ellos [los reyes = Ibn Mardanīš]

---

[44] Muḥammad b. Sa'd b. Muḥammad b. Mardanīš, el rey Lope o lobo de las crónicas cristianas, fue vencido completamente por los almohades, el viernes el 7 de dū l-ḥiŷŷa de 560 / 15 de octubre de 1165 en Alhama (*Ḥāmma bi-Laqwar*), llamada tambien *Faḥṣ al-Ŷallāb* "Campo del tratante o mercader". Véanse: Ṣafwān, *Zād*, pp. 33, 34, 36, 37, 57; Ibn Ṣāḥib al-Ṣalā, *Mann* (ed. Bagdad), pp. 279 - 288; al-Marrākušī, *Mu'ŷib*, pp. 360-2; al-Ṣafadī, *Wāfī*, III, p. 89, biog. 1011; Ibn Abī Zar', *Anīs*, pp. 210-211; Ibn al-Aṯīr, *Kāmil* (ed. El Cairo), 1301 h., XI, p. 70; Ibn al-Jaṭīb, *Iḥāṭa*, II, pp. 121-7; Maqqarī, *Nafḥ*, s.v. índices; E.I., s.v.; Molina López, E., "El gobierno de Zayyān b. Mardanīš en Murcia (1239-1241)", *Miscelánea Medieval Murciana*, IV, Murcia, 1980, pp. 159-182.

[45] Ḥāzim al-Qarṭaŷannī (m. en Túnez el sábado 12 de ramaḍān 684/23 de noviembre de 1285) en su qaṣīda maqṣūra y en los versos 294 y 476 cita Alcázar de Ibn Sa'd (قَصْرُ ابْنِ سَعْدٍ), del cual E. García Gómez dice: "En Murcia, ya en ruinas en tiempos del autor, que lo compara a la *al-Ḥīrat al-Bayḍā'* de Kufa". Torres Balbás atribuye al reino de Ibn Mardanīš (1147-1171) la construcción del palacio del Castillejo, por lo cual dice: "Parece lógico ... identificarlo, tal vez, con el que al-Qarṭaŷannī, en la descripción que hace de los lugares de Murcia en su Qaṣīda Maqṣūra, escrita en el siglo XIII...". No se debe confundir este palacio, situado en la Vega de Murcia, con el mencionado aquí por Ṣafwān, porque éste se sitúa en Finestrat. Hay que recordar que el nombre de Los Banu Sa'd, Beniçaat o Beniçat del Repartimiento, perdura en la acequia Benizá en Murcia. *Vid.*: Ibn al-'Abbār, *Ḥulla*, II, p. 124; Ibn Ṣāḥib al-Ṣalā, *Mann* (ed. Bagdad), p. 553; Torres Balbás, L., *Obra dispersa*, 1, pp. 25-36; *idem*, "Monteagudo y el Castillejo en la Vega de Murcia", *Al-Andalus*, II, 1934, pp. 366-372; García Gómez, E., "La qaṣīda maqṣūra del Qarṭaŷannī", *Al-Andalus*, I, 1933, p. 102, n. 85; Vallvé, J., "La cora de Tudmīr", *Al-Andalus*, XXXVII, 1972, p. 176; Rubiera, Mª J., *La arquitectura en la literatura árabe*, Madrid, 1981; y sobre Ḥāzim, véanse: Aḥmad al-Raba'ī, *Masraḥ al-afkār*, Tesis Doctoral de Jassim Abid Mizal (actualmente Jasim Alubudi Abid), Universidad Complutense de Madrid, 1990, fol. 52 r y nota 2, E 76, 166, 173, (reproducción por la Editorial de la Universidad Complutense, Madrid, 1992).

sigan siempre vivos (*šuyyidū*) y destruyan los edificios (*wa-hudda al-binā'*)"[46].

Durmieron por la noche y por la mañana continuaron, pero por la rapidez y el largo camino que llevaban recorrido, la cabalgadura del poeta Abū l-Ḥasan[47] se puso en malas condiciones y "estuvieron a punto de abandonarla como festín (*walīma*) para las fieras"[48].

1.11. Calpe[49] (قَلْب) A la hora en que el sol empezó a declinar en el horizonte llegaron a Calpe, [es decir, de Finestrat a Calpe, el viaje duró de la primera hora de la mañana a la última hora de la tarde], donde "hicieron alto en un palacio cuya historia es igual a la del anterior"[50], en el que pasaron la noche y a la aurora siguieron el viaje hacia...:

1.12. Denia (دانِيَة) "en que llegaron y el mediodía ya había acabado (*waqt al-ẓuhr qad tanāhà*) [es decir, el viaje de Calpe a Denia duró de la aurora al mediodía]... Y durante esta distancia nos faltó -dice Ṣafwān- posada (*manzil*) y nos resultó difícil encontrar alguien que nos hospedara (*munzil*)..."[51].

Pero más adelante y en la misma ciudad nos informa de que el visir Abū l-Ḥasan b. Abī Bakr les recibió con bondad y generosidad, y a pesar de todo esto no se quedaron en Denia "más que hasta el segundo

---

[46] Al-Balawī, *op. cit.*, f. 151.

[47] Este texto nos indica que Abū l-Ḥasan al-Warrāq continúa con Ṣafwān en este viaje, y no fue uno de los que se separaron de él en el camino marítimo después de abandonar Almodóvar.

[48] Al-Balawī, *op. cit.*, f. 151.

[49] Nos sorprende que nuestro poeta Ṣafwān a pesar de sus precisos datos geográficos, no menciona al detenerse en Calpe, al Peñón de Ifach (*Ŷabal Kalb*) "Monte de Calpe", topónimo citado por al-Idrīsī (493-560/1100-1165) por primera vez, situándolo entre los embarcaderos existentes en la costa mediterránea, entre Barcelona y Algeciras. *Vid.*: Vallvé, J., "La cora de Tudmīr...", *Al-Andalus*, XXXII, 1972, p. 6; al-Idrīsī, *Los caminos de al-Andalus*, n. 466, pp. 317-9; al-Balawī, *op. cit.*, folios 150, 156.

[50] Al-Balawī, *op. cit.*, f. 152.

[51] Al-Balawī, *op. cit.*, f. 152.

día de su llegada". Es decir, permanecieron en ella desde la última hora del mediodía hasta el día siguiente, en el que se pusieron en marcha sin especificar la hora exacta.

1.13. "A Bairén[52] (بَيْرَان) [actualmente Castillo de San Juan] hemos llegado, mientras el largo día[53] empezó a terminar y la alheña (*jiḍāb*) [la oscuridad] comenzó a oscurecer sus canas [la luz del día]... Dormíamos en ella con bondad abundante (*birr saŷūm*) [se deduce que tardaron de Denia a Bairén desde la mañana hasta la tarde]..."[54].

En el primer momento de la aurora iniciaron el abandono del lugar con gran rapidez "hasta que las cabalgaduras estaban a punto de caer al suelo". Y siempre tomaban "los caminos situados entre mar y valles (*bayna baḥr wa-wād*)... llenos a la sazón de huertos (*dawḥāt*), jardines y frutos (*ṯimār*)...", hasta que llegaron a...:

1.14. Valencia (بَلَنْسِية) [el viaje de Bairén a Valencia duró del primer momento de la aurora hasta ponerse el sol] "... Y cuando hicimos alto en ella llegó enseguida la noticia (*saqaṭa al-jabar*) a nuestros distinguidos hermanos y a nuestros coetáneos (*'atrāb*), poseedores de la nobleza y la elocuencia... quienes acudieron como el agua cuando llega al hígado del sediento, ofreciéndonos su gran bondad..."[55].

Luego se dedica Ṣafwān a destacar y alabar algunos de estos amigos y coetáneos, distiguidos de Valencia -sin mencionarlos a todos, porque según él "la abundancia de nombres produce aburrimiento"- que fueron a recibirle, encabezados por "la flor de la primavera, ilustre de Valencia y su caid (*qā'idu-hā al-a'là*) Abū l-Rabī'[56]"; "y agradezco a

---

[52] Véanse: Al-Idrīsī, *Los caminos de al-Andalus*, n. 427, p. 302; Ibn Sa'īd, *Mugrib*, II, p. 419.

[53] Se comprende de su frase "el largo día" que el viaje tuvo lugar en el verano.

[54] Al-Balawī, *op. cit.*, f. 152.

[55] Al-Balawī, *op. cit.*, f. 153.

[56] Sulaymān b. Mūsà b. Sālim al-Kilā'ī, era en su tiempo el "tradicionista de al-Andalus y su elocuente" (*muḥaddiṯ al-Andalus wa-balīgu-hā*), nació en las

su tradicionista (*muḥaddiṯ*) Abū l-Jaṭṭāb b. Wāŷib[57]"; "otorgo lo mejor cubierto de alabanza a su distinguido (*'itf*) el filósofo Abū l-'Abbās[58]...[59] tomo cada camino de elogio a su *'adīb* Abū l-Ḥasan b.

---

afueras de Murcia en el año 565/1170 y murió en la batalla de *Anīša*, a tres parasangas de Valencia, el jueves 20 dū l-ḥiŷŷa 634/14 agosto de 1236. Véanse: Ibn al-Abbār, *Takmila* (ed. Codera, 1887), II, p. 708, biog. 1991; *idem*, *Tuḥfa*, p. 90; *idem*, *I'tāb* (ed. Ṣāliḥ al-Aštar), p. 249-253; Ibn Sa'īd, *Mugrib*, II, pp. 316-7; Ibn Farḥūn, *Dībāŷ* (ed. Abū l-Nūr), El Cairo, 1972, I, p. 385, biog. 8; al-Ḏahabī, *al-'Ibar* (ed. Kuwayt), 1960, V, pp. 137-8; Ibn al-'Imād, *Šaḏarāt*, V, p. 164; al-Yāfi'ī, *Mir'āt al-ŷinān*, IV, pp. 85-6; al-Bagdādī, *Hadiyya* (ed. Estanbul), 1951-2, I, p. 399; Majlūf, *Šaŷara*, I, p. 180; Maqqarī, *Nafḥ*, V, pp. 66-67; al-'Abbās b. Ibrāhīm, *I'lām*, VII, p. 365; al-Balawī, *op. cit.*, f. 153.

[57] Aḥmad b. Muḥammad b. 'Umar b. Muḥammad b. Wāŷib al-Qaysī es de la gente de Valencia. "Era el portador de la bandera de la *riwāya* en el Levante y su último tradicionista ... En su tiempo partieron hacia él. Tuvo el cargo de la Judicatura de Valencia y la de Játiva largos tiempos". Véanse: Ibn al-Abbār, *Takmila* (ed. al-'Aṭṭār), I, pp. 106-8, 122, biog. 276, II, p. 489, biogs. 1346, 1582; al-Ru'aynī, *Barnāmaŷ*, pp. 47-9; al-Nubāhī, *Marqaba*, p. 116; Ibn Farḥūn, *Dībāŷ*, p. 56 y (ed. Abū l-Nūr), I, pp. 226-8, biog. 115; Ibn 'Abd al-Malik, *Ḏayl*, I-2, pp. 470-3, biog. 713, pp. 473-5, biog. 714; Ibn al-Ŷazarī, *Gāya* (ed. al-Sa'āda), Egipto, 1351 h., I, p. 126; Ibn al-'Imād, *Šaḏarāt*, V, p. 57; Majlūf, *Šaŷara* (ed. al-Salafiyya), Egipto, 1349 h., II, p. 174; al-'Abbās b. Ibrāhīm, *I'lām*, I, p. 347, según éste murió en la noche del domingo de raŷab 614/8 de octubre de 1217; Ibn Šarīfa, *Ibn 'Amīra*, pp. 70-71; al-Balawī *op. cit.*, f. 153.

[58] El filósofo valenciano Aḥmad b. 'Atīq b. Ŷurḥ, conocido por Ibn al-Ḏahabī, cuyas kunyas son: Abū Ŷa'far y Abū l-'Abbās, es uno de los notables valencianos y compañero de Ibn Rušd. Ha sido médico experto, filósofo y tuvo participaciones en los *ādāb* y ciencias islámicas. Murió en 601/1204-5 en Tremecén. De el dice al-Ṣafadī:

"مَهِرَ فِي عِلْمِ ٱلنَّظَرِ، وَكَانَ أَحَدَ ٱلأَذْكِيَاءِ، لَهُ غُوصٌ عَلَى ٱلدَّقَائِقِ ... وَلَهُ فَتَاوٍ بِدْعَةٌ، أَقَرَّ ٱلنَّاسُ ٱلنَّعْرَ بِيَتِهِ..."

Vid.: Ibn al-Abbār, *Takmila* (ed. Bel y Ben Cheneb), p. 117; Ibn Sa'īd, *Guṣūn* (ed. Dār al-ma'ārif), p. 36; *idem*, *Mugrib*, II, pp. 321-2; *idem*, *Rāyāt*, p. 82; al-Ṣafadī, *Wāfī*, VII, p. 176, biog. 3112; al-Suyūṭī, *Bugya*, p. 144; Ibn Abī 'Uṣaybī'a, *Ṭabaqāt*, II, p. 81; Ibn Farḥūn, *Dībāŷ*, 69 y (ed. Abū l-Nūr), I, p. 217, biog. 99; Maqqarī, *Nafḥ*, III, pp. 206, 411 .

[59] Al-Balawī, *op. cit.*, f. 153.

Ḥarīq[60]... y purifico el panegírico como el verdadero oro a sus dos *šarīf-s* Abū 'Abd Allāh y Abū Ḥarīz"[61].

Seguidamente Ṣafwān se queja "del hijo de fulano el cadí", porque no le hizo caso, "y estaba -añade Ṣafwān- considerado en el grupo de nuestros criados"[62].

Porque éste tuvo el cargo de *wilāya* de Valencia, de modo que -como afirma Ṣafwān- le produjo altivez, orgullo y vanidad. Luego nos ofrece una excelente descripción de Valencia y sus alrededores, en la cual Ṣafwān destaca "la perfecta armonía entre la Albufera (*al-Buḥayra*) y el mar que son dos collares en aquel pecho (*nahr*) que alhajan aquella región [Valencia]..."[63].

1.15. Murviedro (مُرْبِيطَر) "Cuando se acercó la hora de la partida -dice Ṣafwān-, los dos alfaquíes Abū Ŷa'far b. 'Ayšūn y Abū l-Rabī' b. Sālim se han decidido a acompañarnos para visitar la madre de las maravillas [Murviedro], y vivir en ella un paisaje [el anfiteatro], al cual se dirigieron muchos nobles... Hemos cabalgado los corceles (*ŷiyād*) hasta que llegamos a Murviedro[64], mientras el sol parecía una copa de bebida vespertina... Luego nos precipitamos hacia aquel maravilloso paisaje... Recorrimos con la vista en él un colosal templo (*haykal 'aẓīm*) y una figura (*šakl*) tan perfecta con su adorno correspondiente (*ḥaly naẓīm*)..."[65].

---

[60] Sobre Ibn Ḥarīq, *vid.*: Ibn Sa'īd, *Mugrib*, II, pp. 318-320.

[61] Abū Ḥarīz Maḥfūẓ b. Mar'ī al-Šarīf es de la gente de Valencia, uno de los poetas de *Zād al-musāfir*, donde le cita unos poemas de sátira sangrienta con Ibn Maryŷ Kuḥl (m. 634/1236). Ibn al-'Abbār cita a su hijo Abū l-Ma'ālī Māŷid, muerto en Marrākuš el año 603 o 604/1206-1208. Véanse: Ṣafwān b. Idrīs, *Zād al-musāfir*, pp. 81-84; Ibn al-Abbār, *Tuḥfa* (ed. al-Abyārī), 1402-1982, p. 146; *idem*, *Takmila* (ed. al-'Aṭṭār), II, p. 741, biog. 1845.

[62] Al-Balawī, *op. cit.*, f. 154.

[63] Al-Balawī, *al-'Aṭā' al-ŷazīl* (Ms. nº J.M. 6148 de Biblioteca Ḥasaniyya, Rabat), f. 154.

[64] Se trata de la pequeña ciudad cerca del actual Sagunto, que se conservó con este nombre hasta el siglo XIX. Véanse: al-Idrīsī, *Los caminos de al-Andalus*, n. 440.

[65] Al-Balawī, *op. cit.*, f. 154. Se puede ver todo el texto referente al

Esta extraordinaria descripción inédita de Ṣafwān del anfiteatro[66] de Murviedro, nos informa de tres importantes anécdotas, que son:
1- La primera es que el medio de transporte que utilizaron en este viaje fue "los corceles (*ŷiyād*)", siempre con celeridad.
2- La moderada opinión[67] de los grandes alfaquíes, notables, poetas y distinguidos literatos andalusíes -incluso Ṣafwān[68]- del siglo XII, hacia los antiguos vestigios e ídolos, frente a la firme versión islámica, especialmente referente a los ídolos (*'aṣnām*).
3- Además de informarnos del asombroso paisaje del anfiteatro en el siglo XII, y aunque el destino le causó daños, estamos ante un texto histórico-literario incomparable, junto a un poema de diecinueve versos, a pesar de que algunas palabras están borradas. Por lo tanto, Murviedro -según Ṣafwān- es "la madre de las maravillas", por su anfiteatro (*mal'ab*), que es "un maravilloso paisaje al cual se dirigieron muchos nobles", en el que se encuentra "un colosal templo" y "una figura tan perfecta con adorno correspondiente", "igual a lo que nos contó El Corán de la Torre de Hamán"[69], "y [el anfiteatro] fue creado por especial razón" ... "En lo que recorrimos en la "Ka'ba" de la consideración (*Ka'bat al-'ibar*), vimos un espectáculo (*manẓar*) que no se puede explicar con palabras, sino sólo se puede apreciar con su visita (*manẓar*); ningún comentario acerca de él satisface, únicamente presenciándolo, y menos que esto es una estrella en un cielo y una gota

---

anfiteatro de Murviedro en los folios 154-155.

[66] Véase también su descripción en: Ibn Sa'īd, *Mugrib*, II, p. 375.

[67] El texto completo de Ṣafwān aquí (*Vid.* folios 154-155) es uno de los que nos testifican esta realidad.

[68] La crítica inflexible de Ṣafwān [V. infra, 1.17. Játiva] del ídolo de Játiva, no ha sido al ídolo por sí mismo, sino por el hecho de ser de Játiva relacionado con él.

[69] Dice El Corán, 28: 38, «Faraón dijo: "¡Dignatarios! Yo no sé que tengáis a ningún otro dios que a mí. ¡Hamán! ¡Cuéceme unos ladrillos y hazme una torre! Quizás, así, pueda llegarme al Dios de Moisés. Sí, creo que miente"» .Y en otro sitio (40: 36-37) dice: «Faraón dijo: "¡Hamán! ¡Construyeme una torre! Quizás, así, alcance las vías, las vías que conducen al cielo, y suba al Dios de Moisés. Sí, creo que éste miente". Así se engalanó a Faraón la maldad de su acto y fue apartado del Camino. Pero se malograron sus artimañas».

en un mar (*da'mā'*)" ... "¿Cuántas veces los *rūm* lo frecuentaron en reuniones?".

"Dijeron -añade Ṣafwān- que el anfiteatro (*al-mal'ab*) era algo extraordinario, y les contesté que sí, pero que ahora lo ocupan los caballos del viento y la pertinaz lluvia"[70].

La fama de este anfiteatro tuvo su lugar en las obras de varios autores árabes[71]; dice Yāqūt, según la traducción de G. 'Abd al-Karīm:

"En ella [Murviedro] existe un anfiteatro[72] (*mal'ab*), y si es verdad lo que dicen, una de las cosas más extraordinarias es que cuando un hombre sube a él baja y cuando baja sube"[73].

1.16. Alcira (جَزِيرَةُ شُقْر)[74]: Durmieron aquella noche en Murviedro, y al día siguiente decidieron volver a Murcia, por lo que salieron de ella a primera hora del amanecer.

---

[70] Al-Balawī, *op. cit.*, folios 154 - 155.

[71] Véase al-Qazwīnī, *Cosmografía*, p. 378.

[72] Cádiz contenía restos de templos antiguos y castillos, uno llamado Sancti Petri y el otro *al-Mal'ab* "el teatro". Véanse: *Una descripción anónima* (ed. y trad. Luis Molina), p. 71.

[73] 'Abd al-Karīm, G., "La España musulmana", *C.H.I.*, 8 (1977), pp. 281-2, n. 344.

[74] Al-'Udrī menciona *Yazīrat Šuqar* como una etapa en el camino de Murcia a Valencia. Al-Idrīsī dice: "De Játiva a la ciudad de *Yazīrat Š.q.r*, hay 11 millas". Ibn Gālib afirma que se halla entre Valencia y Játiva. Al-Ḥimyarī, por su parte, la describe así: "Isla en al-Andalus, próxima a Játiva, a 18 millas de Valencia". Según dice Ṣafwān en este pasaje de Valencia en caballo a Murviedro, desde la primera hora del amanecer hasta -aproximadamente- dos horas antes de ponerse el sol (*wa-š-šams ka's-un fī yad-i l-igtibāq*); y de Murviedro a Alcira -ésta próxima a Játiva-, un día y hasta las seis de la tarde (al-'aṣr) del siguiente aproximadamente, suponiendo que han dormido por la noche en los alrededores de Valencia, sin pasar por ella. Véanse: Al-Idrīsī, *Los caminos de al-Andalus*, p. 287, n. 408; al-Zuhrī, *Ŷu'rāfiyya* (ed. M. Hadj Sadok), Damasco, 1968, p. 102/205; Torres Balbás, L., *Ciudades hispano-musulmanas*, 204-205; Vilar, Juan Bautista, *Orihuela musulmana*, II, pp. 194-197; Vallvé, J., "La cora de Tudmir", *Al-Andalus*, XXXVII, (1972), p. 157; Castrillo Márquez, R., "Alzira. Apuntes para su historia medieval", *Sharq al-Andalus*, 8 (1991), pp. 255-268.

Dice Ṣafwān: "Al segundo día de la vuelta, cuando el horizonte de Valencia estaba a punto de desaparecer, y cuando nos habíamos decidido a partir... nos acompañó para despedirnos aquel grupo de hermanos (*'ijwān*) para honrarnos (*'iṯār-an*)... hasta que llegamos a Alcira... cuando la tarde ya reinaba (*wa-l-'aṣr qad jayyam-a*)..."[75]. Cuando hicieron alto en Alcira, y bajaron las albardas "llegó -añade Ṣafwān- nuestro pariente perteneciente a la hermandad de *adab*... conocido por Marŷ Kuḥl, Abū 'Abd Allāh Muḥammad b. Idrīs[76], ofreciéndonos su bondad y su generosidad... y entonces nos llevó a dar una vuelta a las explanadas de *Ŷazīra* [Alcira] y sus alrededores y nos enseñó sus jardines y sus lugares más agradables... un río genial que se pavonea, le rodean paraísos y vistas que despiertan la imaginación de los literatos..."[77].

1.17. Játiva (شَاطِبَة)[78]: "A Játiva [hemos llegado]... No se debe dar la bienvenida ni a ella ni a nadie de su gente, ¡maldita sea, es peor que una avutarda!... Sus armas son heces fecales[79], entonces, ¿cómo se tendrá la esperanza de conseguir buenas costumbres?... " ¡Ha hecho

---

[75] Al-Balawī, *op. cit.*, folios 155 - 156 .

[76] Muḥammad b. Idrīs b. 'Alī b. Ibrāhīm, conocido por "Marŷ Kuḥl, Marŷ al-Kuḥl, Ibn Marŷ Kuḥl o Ibn Marŷ al-Kuḥl", es el poeta más distinguido de Alcira despues de Ibn Jafāŷa. "Ordinario de ropas con aspecto de campesino, dicen que ha sido analfabeto", murió en su tierra natal, Alcira, el lunes 2 de rabī' I de 634/3 de noviembre de 1236. *Vid.*: Ṣafwān, *Zād*, pp. 27, 81 - 84; Ibn al-Abbār, *Takmila* (ed. al-'Aṭṭār), II, p. 636, biog. 1656; Ibn Sa'īd, *Mugrib*, II, p. 372; *idem*, *Rāyāt* (ed. E. García Gómez), pp. 88-89 y de la trad. pp. 257-258; al-Ṣafadī, *Wāfī*, II, p. 181; Ibn Jallikān, *Wafayāt*, II, p. 133; al-Ru'aynī, *Barnāmaŷ*, p. 208; Ibn al-Jaṭīb, *Iḥāṭa*, II, pp. 343-8; Maqqarī, *Azhār*, II, p. 315; *idem*, *Nafḥ*, III, p. 595, IV, p. 172, V, pp. 50-58; Aḥmad al-Rabā'ī, *Masraḥ al-afkār* [Tesis Doctoral de Jassim Abid Mizal (actualmente Jasim Alubudi Abid), reproducción de la Editorial de la Universidad Complutense, Madrid, 1992], E 122, 178.

[77] Véase una excelente descripción de Alcira en: Al-Balawī, *op. cit.*, folios 155-156.

[78] Véanse: Rubiera, Mª J. y Epalza, Míkel de, *Xàtiva musulmana (segles VIII-XIII)*, Xàtiva, 1987.

[79] Cfr.: Al-Maydānī, *Maŷma' al-'amṯāl*, II, p. 365, n. 4365.

algo inaudito",[80] ha pospuesto la mezquita con desprecio[81] y se relacionó con el ídolo como la dependencia (*'i'tilāq*) del *mubtada'* (sujeto) con el *jabar* (predicado)". Es, "sí, una de las mayores..."[82].

Pasaron como un relámpago por Játiva, aunque contra el deseo de los compañeros de Ṣafwān, porque éste rechazó hacer alto en ella, y a pesar de que "llegó de Valencia el visir Abū Ŷa'far b. Ŷubayr[83], especialmente para alojarnos en ella".

1.18. Por lo tanto Ibn Ŷubayr les llevó "a su casa[84] en **Banū Sawwār** [¿Benisuera?] (بَنُو سَوّار)..."[85].

Donde pasaron la noche "en honorable bondad y generosidad", y cuando llegó la hora se despidieron del visir Abū Ya'far b. Ŷubayr y

---

[80] El Corán, 19: 27: «Dijeron: "¡María!, ¡Has hecho algo inaudito!"».

[81] El Corán, 11: 92.

[82] El Corán, 74: 35.

[83] Es muy posiblemente Abū l-Ḥusayn Muḥammad b. Aḥmad b. Ŷubayr al-Kinānī (muerto en Alejandría en la noche del miércoles 27 de ša'bān de 614/29 de noviembre de 1217), autor de la famosa *riḥla* "viaje", porque su padre Aḥmad cuya *kunya* era Abū Ŷa'far, murió en Játiva el año 552/1157. Además de que Ṣafwān en su *Zād al-musāfir* sólo cita al hijo y le llama "al-Ḥāŷŷ Abū l-Ḥusayn b. Ŷubayr al-Šāṭibī". Véanse: Ṣafwān, *Zād*, pp. 72, 117; Ibn al-Abbār, *Takmila* (ed. al-'Aṭṭār), II, biogs. 1466, 1581; Ibn 'Abd al-Malik, *Dayl*, I-1, pp. 79-81, biog. 90, V-2, pp. 595-621, biog. 1172; Ibn al-Jaṭīb, *Iḥāṭa*, II, pp. 230-9; Maqqarī, *Nafḥ*, I, pp. 291, II, pp. 115, 381-9, 392, 485-494, III, p. 295, IV, p. 138; Gateau, "Quelques observations sur l'intérêt du voyage de Ibn Jubayr", *Hesperis*, XXXVI, 1949, fasc. 3-4, pp. 289-312; *E.I., s.v.*

[84] Al-Balawī, *op. cit.*, f. 156.

[85] Ḥāzim al-Qarṭāŷannī en su *qaṣīda maqṣūra* (*Al-Andalus*, I, 1933, p. 100), el verso 480 cita *Banū Siwār* (بَنُو سِوار) y E. García Gómez sólo lo sitúa en Murcia. Ibn Sa'īd [*Mugrib*, II, p. 229] y al-Ṣafadī [*Wāfī*, III, p. 142, biog. 1092] citan respectivamente a Ibn Sawwār e Ibn Siwār. Según se desprende de la descripción de Ṣafwān, Banū Sawwār debe situarse al sur de Játiva y no lejos de ella, por lo cual, parece lógico identificarla, tal vez, con la actual Benisuera. De Banū Sawwār descendieron al comenzar la aurora "por tierras estériles e iniciaron la andadura por un despoblado (*falāt*) capaz de asustar a una ogresa" y llegaron al ponerse el sol a Castalla.

"descendimos -dice Ṣafwān- por tierras estériles e iniciamos la andadura por un despoblado capaz de asustar a una ogresa"[86].

1.19. Castalla (قَسْطَلَّه)[87]... A ella llegaron al ponerse el sol (*magrib*)... "Y nos detuvimos en la [casa] de nuestro hermano el visir Abū Muḥammad b. Ḥāmid[88]... en un lugar distinguido (*jaṣīb*) como si estuviéramos entre Egipto y el Jaṣīb...", y el segundo día decidieron continuar el viaje al mediodía.

1.20. Hasta que llegaron a Petrel (بَطْرِير) aproximadamente a las seis de la tarde ('aṣr-an), donde fueron acogidos por el visir Abū Ŷa'far b. al-Marīnī [o al-Madīnī], y pasaron aquella noche en su amable generosidad, hasta que decidieron "volver a la patria (*waṭan*) [Murcia]...".

1.21. Alquería de los Banū 'Iṣām (قَرْيَةُ بَنِي عِصَام): Siguieron todo el día con rapidez "como un fantasma (*jayāl*)", y "cuando llegó el crespúsculo (*'aṣīl*) hicieron alto en la alquería de los Banū 'Iṣām,[89]

---

[86] Al-Balawī, *op. cit.*, folios 156-7.

[87] Según la trayectoria de este viaje, *Qasṭalla*, sin duda alguna, puedo identificarla con Castalla, situada al E. de Biar a unos catorce kilómetros, y porque la parada siguiente es Petrel, que según Ṣafwān dista medio día de Castalla. Es sorprendente que Biar no venga citada en este viaje, ni en la ida ni en la vuelta.

[88] Sabemos que el visir Ibn Ḥāmid estuvo con Ṣafwān desde el principio del viaje, pero muy posiblemente ha sido uno de los que se separó de él al salir de Almodóvar y antes de llegar a 'Uryūla (أُرْيُولَة), y se dirigió por otro camino hacia Castalla.

[89] Según se desprende del texto de Ṣafwān aquí, la alquería de los Banū 'Iṣām está al sudeste de Murcia, aproximadamente 3-4 horas a caballo. Abū l-Ḥasan al-Qarṭāŷannī en su *qaṣīda maqṣūra*, verso 461, cita Banū 'Iṣām, la cual E. García Gómez solo la sitúa en Orihuela. Seguramente a esta alquería pertenece Ibn 'Iṣām, fundador de la "Wizāra 'Iṣāmiyya" (ministerio o gobierno de Ibn 'Iṣām) de Orihuela en 1239, que rigió los destinos de la república oligárquica surgida en esta ciudad al amparo del vacío de poder suscitado con la muerte del emir murciano Muḥammad b. Hūd. Por otra parte, esta ciudad, desde que se constituyó este estado independiente en ella, se convirtió en el refugio más importante del contingente humano procedente de los territorios del Levante. *Vid.*:

donde descansaron hasta mediada la noche "en una orilla de un río como la plata..."[90].

1.22. "A Murcia (مُرْسِية) hemos llegado, mientras la tiniebla (*zinŷī*) comenzó a despedirse y empezó a rezumar el rocío de aurora..."[91].

Parece que esta *safra, nuzha o rihla* -como quedo dicho anteriormente- fue escrita para dar satisfacción al "prestigioso visir Abū Muḥammad b. Ḥāmid"[92].

Es de sumo interés señalar las etapas de este viaje en los siguientes lugares:

A - LA IDA: Murcia مُرْسِية ⇒ Orihuela أُورِيُولَه ⇒ Almodóvar اَلْمُدَوَّر ⇒ 'Uryūla أُرْيُولَة ⇒ Petrel بَطْرِير ⇒ al-Ŷāširiyya اَلْجَاشِرِيَّة ⇒ Onteniente أُنْتِيَان ⇒ Játiva شَاطِبَة ⇒ al-Munya al-Kubrà [en Játiva] اَلْمُنْيَة اَلْكُبْرَى ⇒ al-Suwayqa (Castillo de Sueca) حِصْن اَلسُّوَيْقَة ⇒ otro castillo sin nombrar ⇒ Finestrat فَنَشْرَاط ⇒ Un palacio columbrante de Ibn Sa'd [en Finestrat] قَصْر مَنِيف لابْن سَعْد ⇒ Calpe قَلْب ⇒ Otro palacio inexpugnable de Ibn Sa'd [en Calpe] ⇒ Denia دَانِيَة ⇒ Bairén بَيْرَان ⇒ Valencia بَلَنْسِية.

B - LA VUELTA: Valencia ⇒ Murviedro مُرْبِيطَر ⇒ El Anfiteatro اَلْمَلْعَب [en Murviedro] ⇒ Alcira جَزِيرَة شُقْر ⇒ Játiva ⇒ A la casa del visir Ibn Ŷubayr en Banū Sawwār [Benisuera] بَنُو سَوَّار ⇒ Castalla قَسْطَلَّة ⇒ Petrel ⇒ A la alquería de los Banū 'Iṣām قَرْيَة بَنِي عِصَام ⇒ Murcia.

Vilar, Juan Bta., *Orihuela musulmana*, pp. 182-4; Molina López, E., "La "Wizāra 'Iṣāmiyya" de Orihuela, el más prestigioso centro político y cultural de al-Andalus en el siglo XIII", *Anales del Colegio Universitario de Almería*, Almería, 1979, pp. 65-78; García Gómez, E., "La qaṣīda maqṣūra del Qarṭāŷannī", *Al-Andalus*, I (1933), p. 100.

[90] Al-Balawī, *op. cit.*, folios 157 - 8 .

[91] Al-Balawī, *op. cit.*, f. 158.

[92] Al-Balawī, *op. cit.*, f. 158.

2- EL VIAJE DE PEREGRINACIÓN NO EFECTUADO

A los veinticinco años Ṣafwān se propuso ir de peregrinación a La Meca, pero su intención no pudo llevarse a cabo y escribió este viaje en los últimos días de ṣafar[93] de 586/de 4 a 7 de abril de 1190, "cuando se dio cuenta de que sus compañeros, con los que se había propuesto viajar a la peregrinación, ya se habían marchado"[94].

Estos compañeros -como veremos al final del viaje[95]- son los tres hombres más distinguidos de Algeciras de entonces, citados anteriormente en una carta de Ṣafwān llamada "'Unwān al-taṣrīḥ 'an al-widd al-ṣarīḥ[96]" (El título manifestado del afecto puro...), que son: el visir Abū 'Amr b. Ḥassūn, alfaquí y cadí Abū l-Qāsim Ibn al-Qāsim y el alfaquí Abū Mūsà b. Nādir.

Por lo tanto, este viaje fue dirigido a los tres, con intención especial al visir Abū 'Amr b. Ḥassūn, porque en el comienzo del viaje le califica -como en otros sitios anteriores- como *al-wazīr al-ḥasīb* "el prestigioso visir"[97], y más abajo afirma que éste "es uno de los tres nobles"[98].

He aquí un resumen[99] de los lugares de dicho viaje:

---

[93] Al-Balawī, *al-'Aṭā' al-ŷazīl* (Ms. n. J.M. 6148 de la Biblioteca Ḥasaniyya, Rabat), f. 165.

[94] Al-Balawī, *op. cit.*, f. 158.

[95] Al-Balawī, *op. cit.*, folios 164-5.

[96] Al-Balawī *op. cit.*, f. 146; supra, p. 3.

[97] Al-Balawī, *op. cit.*, f. 158.

[98] Al-Balawī, *op. cit.*, f. 159. Véanse también folios 164-5.

[99] Pretendemos de este resumen -como en el primer viaje- aquí con doble interés, saber los topónimos por los que pasaron y conocer los personajes con los que Ṣafwān tuvo amistad, para que nos ayude a descubrir algo más sobre su vida.

2.1. "A Wādī Āldo[100][--> Wādī Āro= Guadiaro] hemos llegado, mientras que el sol ha teñido de amarillo sus vestidos a rayas"[101] (إلى وادي آلدو وصلناه والشمس قد عصفرت أبرادها), donde ya habían pasado días y buenos recuerdos con compañeros nobles, "y cuando se desbordaron las claras de la aurora"[102] (وفاض نهر الفجر) continuaron el viaje, hasta que llegaron a...:

2.2. Marbella (مربله)[103] "mientras de la tarde se apartaron sus últimos restos de vida, y el sol se tiñó en su propia sangre"[104] (إلى مربله وصلناها والعشية تجود بذمائها، وذكاء تتشحط في دمائها).

Y allí ocurrió una pelea entre los comerciantes (*tuŷŷār*) y los arrendadores (*'akriyā'*), de modo que Ṣafwān intervino para reconciliarlos, "pues mejor la reconciliación"[105], y a consecuencia de esto, estuvo a punto de hallar la muerte (*ḥimām*). Y cuando se encendió más el fuego de la agitación, se le presentó uno de los arrendadores y le abrasó la trusa (*'izār*), jurando que le iba a derribar sin vida. Entonces Ṣafwān dejó con desprecio aquellos acompañantes (*murāfiqūn*) y continuó[106] el viaje solo.

---

[100] Se supone que Ṣafwān comenzó este viaje en Algeciras y que la primera parada en su ruta marítima debió de ser Guadiaro, por lo cual, habría que corregir Wādī Āldo por Wādī Āro, citado por las fuentes árabes entre ciudades y distritos más importantes de Algeciras y corresponde con Guadiaro. *Vid.*: Vallvé, J., *La división*, p. 327.

[101] Al-Balawī, *op. cit.*, f. 159.

[102] Al-Balawī, *op. cit.*, f. 159.

[103] *Vid.*: al-Idrīsī, *Los caminos de al-Andalus*, p. 143, n. 99; Maqqarī, *Nafḥ*, V, pp. 85, 254.

[104] Al-Balawī, *op. cit.*, f. 159.

[105] El Corán, 4: 128.

[106] Se aprende de las palabras de Ṣafwān aquí, que viajaba en una caravana de comerciantes y de arrendadores, sin ningún compañero hasta Marbella.

2.3. Málaga (مـالـقـه)[107]: A su llegada a Málaga, se enteró de que su amigo el alfaquí Abū Bakr 'Atīq b. 'Amīra había salido de ella el mismo día, dirigiéndose a Murcia, por lo cual pasó una mala noche.

2.4. Nerja (نـارجـه)[108], donde fue recibido con buena acogida por el alfaquí Abū Bakr.

2.5. "A Almuñécar[109] (مـنـكـب) hemos llegado[110]... después de superar tierras insuperables y de la más difícil escabrosidad, donde hicimos alto en un poblado que parecía unas ruinas y sólo le quedaba el nombre sin cuerpo... Y si no hubiera tenido relación con nuestro

---

[107] Véase al-Idrīsī, *Los caminos de al-Andalus*, p. 128, n. 66.

[108] Según el célebre geógrafo Ibn Sa'īd, "era una alquería tan grande como una ciudad, rodeada de huertos y bañada por un río, que con su hermosura llenaba de admiración a cuantos la contemplaban. Nerja alcanzaba a la sazón gran importancia por sus fábricas de ricos tisúes (*ṭirāz*) y telas de seda de colores; y cuenta el mismo Ibn Sa'īd que él pasó por aquel pueblo con su padre Abū 'Imrān Mūsà, en la época en que sus naturales solían teñir o pintar la seda, y halló gran muchedumbre de ellos reunida en el alveo del río, donde habían plantado una gran tienda en medio de las telas, y se holgaban bebiendo, cantando y regocijándose ...". *Vid.*: Ibn Sa'īd en Maqqarī, *Nafḥ*, I, p. 178; Simonet, F. J., *Descripción*, p. 134.

[109] *Vid.*: Al-Idrīsī, *Los caminos de al-Andalus*, p. 129, n. 67; Malpica Cuello, A., y Rodríguez Lozano, J. A., "La alquería de Cázulas y la Tierra de Almuñécar a finales del siglo XV", *Estudios de Historia y Arqueología Medieval*, II, 1982, pp. 71-89; Malpica Cuello, A., "Almuñécar y su Tierra en vísperas de la llegada de los cristianos", en *Almuñécar. Arqueología e Historia*, Almuñécar, 1983, pp. 419-439; *idem*, "Musulmanes y cristianos en la "Tierra" de Almuñécar: la alquería de Jate", *Actas del III Coloquio de Historia Medieval Andaluza*, Jaén, 1984, pp. 99-120; Bencherifa, M., "Almuñécar en la epoca islámica", trad. J. M. Fórneas, en *Almuñécar, Arqueología e Historia*, III Encuentro Hispano-árabe, Almuñécar, 1986, pp. 203-270; Jiménez Mata, Mª Carmen, *La Granada islámica*, Granada, 1990, pp. 226-9, donde cita otras fuentes.

[110] Después de lo que le pasó a Ṣafwān en Marbella con uno de los arrendadores, decidió viajar solo, por lo cual, en su llegada tanto a Málaga como a Nerja utilizó el verbo (وَصَلْتُهَا) "he llegado" (1ª persona, singular), pero desde Almuñécar volvió a usar el verbo en plural (وَصَلْنَاهَا) "hemos llegado", que parece indicar que él se incorporó a otra caravana o grupo.

compañero el visir Abū 'Amr por vecindad y amparo... habríamos insistido más en sus defectos..."[111].

2.6. Órjiva:[112] (أُرْجِيبَة)[113] A ella han llegado, después de pasar por tierras áridas (*mafāwiz*) y escarpadas, a la hora que el crepúsculo se ocultaba.

Hicieron parada en un lugar (*manzil*) que se asemeja al de Almuñécar, "donde no germinan más que escorpiones, el sano que quiera visitarlo saldrá de él aburrido y al invitado que le apetezca recibir la hospitalidad, la tranquilidad le abandonará... en el que paramos una noche hallando el temor (*faza'*) y envolviéndose con la angustia, hasta que la mano de la última hora de la madrugada (*'iṣbāḥ*) apagó el alma de la lámpara (*miṣbāḥ*)..."[114].

2.7. "A Ugíjar[115] (أُجَاجِر) hemos llegado, en el momento en que

---

[111] Al-Balawī, *op. cit.*, f. 160 .

[112] Al-'Udrī incluye la actual Órjiva (*Ŷuz' 'Urŷiba*) entre los distritos de Elvira; según al-Idrīsī, de *Tāŷula* a Órjiva hay seis millas; Ibn al-Jaṭīb la cita como plaza fuerte y Simonet dice : "Ferreira, su capital, ḥiṣn Orgiba, hoy Órjiva". Véanse: Al-Idrīsī, *Los caminos de al-Andalus*, pp. 89, 257 y n. 345A; Ibn al-Jaṭīb, *Lamḥa* (ed. Beirut, 1978), pp. 28-30; Simonet, F. J., *Descripción*, p. 120; Vallvé, J., *La división* , p. 271; Sánchez M., "La cora de Ilbīra", p. 58 y nota 122; Jiménez Mata, Mª Carmen, *La Granada islámica*, p. 273, donde cita otras fuentes.

[113] La palabra no está clara en el manuscrito, además de que le falta la *bā'*.

[114] Al-Balawī, *op. cit.*, f. 161.

[115] Ibn al-Jaṭīb registra alquería de *Uŷiŷar* cuando cita las alquerías de la Vega de Granada, de la cual, creo, Simonet, erróneamente, dice: "la plaza fuerte de Uxixar, hoy Ugíjar". L. Seco de Lucena lo confunde con Ichíchar, término de Ventas de Huelma. J. Vallvé lo rectifica e identifica con el actual Ogíjares, junto a la Zubia. Según la descripción de Ṣafwān *Uŷāŷar*, yo la identifico, sin duda, con la actual Ugíjar, situada al oeste de Laujar de Andarax. Véanse: Ibn al-Jaṭīb, *Iḥāṭa*, I, p. 127; Simonet, F.J., *Descripción*, p. 102; Seco de Lucena, L., *Topónimos árabes identificados*, Universidad de Granada, 1974, pp. 65-66; Vallvé, J., *La división*, p. 199 y nota 56; Jiménez Mata, Mª Carmen, *La Granada islámica*, pp. 273-4; Espinar Moreno, M., y Martínez Ruiz, J., *Ugíjar según los libros de Habices*, Universidad de Granada, Granada, 1983; *idem*, *Los Ogíjares. Estructura socioeconómica, toponimia, onomástica, según el libro de*

nuestra sombra es el doble de cada uno de nosotros, al tiempo de hacer la oración de *al-wusṭà*..."[116] (إِلَى أُجَاجِرَ وَصَلْنَاهَا، وَظِلُّ أَحَدِنَا قَدْ صَارَ مِثْلَيْهِ، وَدَيْنُ الصَّلاةِ الْوُسْطَى قَدْ حَلَّ عَلَيْهِ).

Durmieron la noche y al alba siguieron el viaje.

2.8. Al-Giyarān (الْغِيرَانِ) (إِلَى الْغِيرَانِ وَصَلْنَاهَا وَجَفْنُ الظَّلامِ قَدِ انْطَبَقَ عَلَى الشَّمْسِ، وَمَضَى الْيَوْمُ مُضِيَّ الأَمْسِ. فَأَنِخْنَا مِنْهَا بِالْبَيْدَاءِ قَرَارًا، وَبِتْنَا لا نَذُوقُ النَوْمَ إِلاَّ غِرَارًا، حَتَّى إِذَا بَقِيَ نِصْفُ اللَّيْلِ إِلاَّ قَلِيلا... سِرْنَا فِي ضِفَّتَيِّ نَهْرٍ بَجَّانَه الْمُلْتَوِي... مِنْ نَهْرٍ قَامَتْ عَلَى ضِفَّتَيْهِ ثِمَارٌ تَرُوقُ وَتَرُوعُ)

"A *al-Giyarān*[117] hemos llegado, a la hora en que el párpado de

---

Habices de 1547-1548, Universidad de Granada, 1983.

[116] Al-Balawī, *op. cit.*, f. 161.

[117] Ibn al-Jaṭīb cita a *al-'Ayrān* (según 'Inān, el editor de la *Iḥāṭa*, en otro ejemplar: *al-'.brān*) entre las alquerías de la Vega de Granada, que según Mª Carmen Jiménez Mata corresponde con Lóbrar, pago en el término de Granada. Esta autora en una nota de pie de página dice: "Ibn al-Jaṭīb, *Mušahadāt* (ed. al-'Abbādī), p. 41, registra *Wādī l-'Ubrān* (= Lubrín?) en el viaje de inspección que él mismo realizó acompañando a Yūsuf I, hacia las fronteras orientales del reino de Granada en 1347. Cf. J. Bosch-W. Hoenerbach, "Un viaje oficial", p. 38, n.16 y p. 47". Este *Wādī l-'Ubrān* se debe corregir por *Wādī l-Gayrān*, porque Ibn al-Jaṭīb (*Iḥāṭa*, II, p. 360) lo precisa en la biografía del distinguido almeriense Ibn Šalbaṭūr (Ibn Salvador), caíd de la flota marina de Almuñécar, muerto en Marrākuš 755/1354, [Ibn Salbaṭūr, según Maqqarī (*Nafḥ*, VI, p. 83), donde repite el mismo texto de Ibn al-Jaṭīb], cuando dice: "De su poesía, un poema con el que elogió al sultán, el cual le recitó al volver de Almería en *al-Maḍārib* [posiblemente el nombre de un lugar Real de solaz o sitio de acampar], situado en *Wādī l-Gayrā*n". Me encuentro ante dos posibilidades: la primera es que *al-'Ayrān* o *al- '.brān* de la *Iḥāṭa*, *Wādī l-'Ubrān* y *Wādī l-Gayrān* de la *Iḥāṭa* y de la *Lamḥa*, podrían ser malas grafías que se deben corregir por *al-Giyarān* de Ṣafwān, y estaría situado a orillas del río de Pechina o cerca de ellas. La segunda posibilidad podría ser que *al-Giyarān* corresponda

la oscuridad tapó el ojo del sol y el día ya pasó igual que el de ayer. Donde nos asentamos en una parte árida, y pasamos la noche sin apenas saborear el sueño, hasta que quedó media noche o un poco menos... viajamos en la oscuridad por las sinuosas orillas del río Pechina,[118] en cuyas orillas abundan árboles frutales que admiran y sorprenden..."[119].

2.9. Almería (اَلْمَرِيَّة): (إِلَى اَلْمَرِيَّةِ، أَشْرَفْنَا عَلَيْهَا تَتَلَعُ إِلَيْنَا أَجْيَادَ قِصَابِهَا، وَتَتَبَسَّمُ عَنْ ثُغُورِ أَسْوَارِهَا، وَفَلَحِ لِصَابِهَا، فَحَلَلْنَا بَلَدًا أَقْفَرَ وَخَرِبَ، وَأَكَلَ اَلدَّهْرُ عَلَى مَحَاسِنِهِ وَشَرِبَ)[120].

"Cuando tuvimos a Almería al alcance de la vista, nos mostró los cuellos de sus alcazabas y sonrieron las bocas de sus murallas y los riachuelos de sus valles, así pues hemos puesto pie en esa arruinada y

---

con Chirán, situado unos kilómetros al Norte de Berja. Pero el camino de Ugíjar (*Uŷāŷar*) a *al-Giyarān*, según Ṣafwān, lo han recorrido en un tiempo desde el alba hasta caer la oscuridad, lo que debe ser una distancia mayor a la actual entre Ugíjar y Chirán, por lo tanto, la identificación de Chirán hay que tomarla con reservas. *Vid.*: al-Safadī, *Wāfī*, VII, p. 136, biog. 3066; Ibn al-Jaṭīb, *Iḥāṭa*, I, p. 130, II, p. 360; Maqqarī, *Nafḥ*, VI, p. 83; Jiménez Mata, Mª Carmen, *La Granada islámica*, p. 272.

[118] Los escritores árabes hacen muchos elogios de la hermosura de la ciudad de Pechina, que disfrutaba de las vistas más deliciosas por su ubicación sobre las orillas del río, que lleva su nombre, plantadas a la sazón de huertos, jardines y naranjales, formando un vergel extraordinario. Véanse: Simonet, F. J., *Descripción*, pp. 136-145; Torres Balbás, L., "Almería islámica", *Al-Andalus*, XXII (1957), pp. 411-457; Sālim, 'Abd al-'Azīz, *Ta'rīj madīnat al-Mariyya al-islāmiyya*, Beirut, 1969; Tapia, J. A., *Almería musulmana* , t. II y III de la Historia General de Almería y su Provincia, Almería, 1976-8; Molina López, E., "Algunos capítulos relevantes de la historia de Almería islámica ", *Historia y Cultura del Islam Español*, Escuela de Estudios Árabes, Granada, 1986, pp. 15-46; Vallvé, J., *La división*, pp. 264-273; al-Idrīsī, *Los caminos de al-Andalus*, 1989, pp. 209-210, n. 243; Jiménez Mata, Mª Carmen, *La Granada islámica*, 1990, p. 56, 59, 97 y nota 227.

[119] Al-Balawī, *op. cit.*, f. 161 .

[120] (أَكَلَ عَلَيْهِ اَلدَّهْرُ وَشَرِبَ) es un refrán árabe. *Vid.*: al-Maydānī, *Maŷma' al-'amṯāl*, I, p. 42, n. 159.

deshabitada ciudad, en la cual los efectos del tiempo han acusado su hermosura..."[121].

Y cuando conoció la noticia de su llegada su noble amigo el alfaquí Abū Muḥammad b. al-Gazzāl "que había -añade Ṣafwān- entre ambos cartas (*mujāṭabāt*) mejores que el esplendor de la flor[122]", vino con un grupo de sus destacados compañeros (*'ijwān*) que le demostraron su preferencia, generosidad y exaltacion (كَذلِكَ حَتّى عَزَمْنا عَلَى ٱلرَّحْلَةِ... وَآذَنّا بِٱلإِنْفِصالِ عَنْ ذلِكَ ٱلرَّبْعِ ٱلدَّرِيسِ، وَما ٱنْفَصَلْنا عَنْهُ إلاَّ وَٱلْغَزالَةُ قَدْ بَرَزَتْ فِي ٱلْكِناسِ... فَسِرْنا نَسْتَنْجِدُ ٱلسُّرْعَةَ عَلَى طُولِ ٱلشُّقَّةِ نَصِيراً...).

"Así, hasta que decidimos continuar el viaje... y nos permitimos separarnos de aquel territorio borrado, y no lo hemos abandonado hasta que el sol salió de su hogar... así pues nos marchamos pidiendo la ayuda de la rapidez, a pesar de la gran distancia..."[123].

2.10. Al-Ŷubb al-Aḥmar[124]"El aljibe rojo" (ٱلْجُبُّ ٱلأَحْمَرُ): (إِلَى ٱلْجُبِّ ٱلأَحْمَرِ وَصَلْناهُا وَقَدْ تَضَمَّخَتْ صَفَحاتُ ٱلرُّبَى بِخَلُوقِ ٱلأَصِيلِ... فَحَلَلْنا مِنْهُ بِحَيْثُ نُجاوِزُ ٱلأَساوِدَ وَٱلأُسُودَ، وَنُجاوِرُ ٱلدَّواهِيَ ٱلسُّودَ...)

"A *al-Ŷubb al-Aḥmar* llegamos cuando las colinas ya se habían aromatizado con el perfume de azafrán del crepúsculo... En la cual hicimos alto, de modo que hemos pasado por las grandes serpientes y los leones y lindamos con las atroces calamidades..."[125].

---

[121] Al-Balawī, *op. cit.*, f. 161 .

[122] Al-Balawī, *op. cit.*, f. 162.

[123] Al-Balawī, *op. cit.*, f. 162.

[124] Según el tiempo de la distancia que Ṣafwān indica aquí, desde la salida del sol hasta las seis de la tarde (*al-'aṣīl*) aproximadamente, yo identifico *al-Ŷubb al-Aḥmar* con El Chive o La Rambla Aljiba y me inclino por el primero por la distancia.

[125] Al-Balawī, *op. cit.*, f. 162 .

Después de ponerse el sol, Ṣafwān sintió un dolor sorprendente, y a la hora de la oracion de al-*'ašā'* y antes de dormir "sufrí -dice Ṣafwān- de epilepsia... entonces me callé de pronto y me vine abajo derribado, perdiendo el sentido..."[126]

(فَأَصَابَنِي أَرَضٌ... فَسَقَطْتُ سَرِيعاً، وَتَرَدَّيتُ صَرِيعاً، وَسُلِبْتُ ٱلْحِسَّ وَٱلْحَرَكَةَ).

Sigue Ṣafwān describiendo lo que le pasó, de lo cual se entiende que había sufrido ataques epilépticos más veces anteriormente.

2.11. Vera (بَيْرَة): "En la que pasamos la noche en una plaza de un castillo[127] inaccesible", y cuando asomó la aurora a la vez llegó el momento del llamamiento (*nidā'*) de Ibn 'Umm Maktūm[128], para la oración del *fajr*, contiuaron el viaje, hasta que el sol se avergonzó del cansancio que pasaron, se puso amarillo y se escondió detrás del horizonte, como si fuera buscado por venganza.

2.12. Lorca [129](لَوْرْقَه) (إِلَى لَوْرْقَه، أَحَدُ أَنْظَارِ مَرْسِيَة)

---

[126] Al-Balawī, *op. cit.*, f. 162.

[127] Muy posiblemente este castillo es el mismo al que se refiere al-Idrīsī en la ruta de Almería a Murcia, cuando dice: "De Almería a *al-Rimāl* a *al-Rābiṭa* hay veinticinco millas, al castillo de Vera hay treinta millas, a la ciudad de Lorca hay cuarenta millas; de Lorca al castillo de Librilla hay veinticuatro millas, a la ciudad de Murcia hay dieciséis millas". En otro sitio dice: "De Almería a Vera hay cuarenta y ocho millas". Véanse: al-Idrīsī, *Los caminos de al-Andalus*, pp. 88, 89, 241 y n. 313 A; Jiménez Mata, Mª Carmen, *La Granada islámica*, pp. 164-5.

[128] Es 'Amr b. Qays b. Zā'ida al-'Āmirī, almuédano del Profeta, conocido por su madre, cuyo nombre fue 'Ātika bint 'Abd Allāh b. Majzūm. Murió en Medina el año 15/636. *Vid.*: al-Ṣafadī, *Nakt* (ed. Aḥmad Zakī, 1911), p. 221.

[129] Nos interesa aquí mencionar las rutas citadas por al-Idrīsī en su *Uns al-muhaŷ*, publicado bajo el nombre *Los caminos de al-Andalus* (pp. 78, 87-88, 90, 92, 119-120), relacionadas con Lorca: A - En la gran ruta de Saltés a Barcelona: "De Lorca a Murcia hay cuarenta millas". B - En la ruta de Granada a Murcia: "De Lorca al castillo de Librilla hay veinticuatro millas, de Librilla a la ciudad de Murcia hay dieciséis millas".C - En la ruta de Jaén a Murcia: "Del castillo de Lorca al castillo de Librilla hay una etapa, a la ciudad de Murcia hay una etapa". D - En las distancias de Tudmīr: "De Murcia a Lorca al Oeste hay

وَأَعْمَالِهَا، وَخَالٌ فِي خَدٍّ جَمَالِهَا، ذَاتُ الْأَرْضِ الْأَرِيضَةِ وَالْبِلَادِ الْعَرِيضَةِ. ظِلٌّ ظَلِيلٌ، وَزَهْرٌ بَلِيلٌ، وَهَوَاءٌ صَحِيحٌ وَنَسِيمٌ عَلِيلٌ).

"Que es una de las dependientes y distritos de Murcia y lunar en la mejilla de su hermosura, ciudad extensa, cuya tierra esta cubierta de vegetación, con espesas sombras, flor humedecida de rocío, aire sano y brisa refrescante..."[130].

Este interesante viaje y el anterior no sólo nos descubren que nuestro poeta murciano Ṣafwān conoce de cerca todo el Levante y el Sur de al-Andalus, sino que muestran también sus relaciones con personas de altos niveles en cada ciudad, valores toponímicos y biográficos, los personajes más destacados del siglo XII, valores temporales de cada distancia, expresiones precisas y paisajes literarios magníficos sobre los sitios que visitó y el espíritu del hombre levantino andalusí; arraigado, orgulloso y partidario de su nación.

Este último rasgo se puede testificar en las descripciones de Ṣafwān que hemos visto, y a través de ellas se distingue que un lugar es levantino y otro no.

Ṣafwān todavía estuvo en Lorca y antes de llegar a Murcia, no pudo ocultar su alegría, su admiración, su patriotismo y su pasión por las tierras murcianas levantinas, cuando dice:

وَقَدْ أَشْرَفْنَا بِحَمْدِ اللهِ عَلَى ثَنَايَا الْوَطَنِ

"Ya estamos -Gracias a Dios- en los linderos de la Patria"[131].

---

cuarenta millas". Según Ṣafwān aquí, de Vera a Lorca, desde el comienzo del alba (*fayr*) al ocaso del sol; y de Lorca a Murcia, desde que comienzan a desaparecer las estrellas a la inclinación del sol hacia el poniente.

[130] Al-Balawī, *op. cit.*, f. 163.

[131] Al-Balawī, *op. cit.*, f. 163.

Y luego trae por testigo un verso con alguna modificación, atribuido a Isḥāq al-Mawṣilī[132], en el que expresa que cada viajero aumenta su pasión al acercarse a sus lugares.

En Lorca, cuando empezaron las estrellas a desaparecer, Ṣafwān se separó de sus acompañantes para dirigirse a gran velocidad a su última parada, Murcia, donde llegó cuando el crepúsculo ya había teñido el horizonte y el sol se inclinaba hacia el ocaso, a pesar del olvido de las provisiones (*zād*) y la larga distancia.

Termina el viaje con un poema de 36 versos del metro *ṭawīl* (*Vid.* folios 164-5), en el que nombra las personas con las que se había propuesto viajar de peregrinación a la Meca, con un estupendo pretexto, como a continuación veremos en el sexto verso siguiente:

وَإِنْ خَانَنِي خِلٌّ أُعِدُّ وَفَاءَهُ
فَسَيْفِي وَزِيرٌ لِي أَشَدُّ [بِهِ] أَزْرِي

"Si me falla un amigo, [me dedico a] destacar sus méritos, y que mi espada sea visir[133] para mí y con ella aumenta mi fuerza[134]".

Efectivamente, Ṣafwān cumplió su palabra y no se irritó ni dirigió sus flechas de crítica hacia los tres "compañeros" a los que hemos aludido al comienzo del viaje, sino que se dedicó a destacar sus fidelidades y sus méritos.

Dice en el verso trece:

أَخِلَّايَ بِالخَضْرَاءِ دُومُوا بِنِعْمَةٍ
فَوَ العَصْرِ إِنِّي مُذْ نَأَيْتُم لَفِي خُسْرِ

---

[132] Véanse: Al-Ḥuṣrī, *Zahr al-ādāb* (ed. Mubārak, 1972), II, p. 554; al-Šuway'ir, *al-Ḥuṣrī wa-kitābuh-u Zahr al-ādāb*, Libia-Túnez, 1982, p. 529; Ibn al-Abbār, *Ḥulla*, I, p. 5.

[133] Alusión a El Corán, 20: 29-31, cuando se dirigió Moisés a Dios diciendo: «29 - Dame a alguien de mi familia que me ayude: 30 - a Aarón, mi hermano. 31 - ¡Aumenta con él mi fuerza!».

[134] Al-Balawī, *op. cit.*, f. 164.

"Amigos míos de Algeciras, continuad con bienestar. ¡Por la tarde![135], yo, desde que habéis marchado, camino hacia la perdición[136]".

"Tres hermanos" (verso 23) -añade Ṣafwān-, "cuántas noches espléndidas hemos pasado en aquellos palacios de Algeciras" (verso 20), que son:

Abū Mūsà; distinguido en *adab* (verso 24), Abū 'Amr (verso 27); el más notable de los Banū Ḥassūn; señores de [Algeciras] en su tiempo (versos 28-29) e Ibn al-Qāsim (verso 30).

Finalmente, terminamos este viaje con el verso (22) siguiente:

وكم رمت ألا يشعب الدهر شملنا
ولكن سحر الدهر أنفذ من سحري

"¿Cuántas veces he intentado que el destino no dispersase nuestra unión?, pero su magia es más poderosa que la mía".

Es interesante señalar las etapas de este viaje que a la vez forman el camino siguiente: [Algeciras] ⇒ Guadiaro (*Wādī Āro*) ⇒ Marbella ⇒ Málaga ⇒ Nerja ⇒ Almuñécar ⇒ Órjiva ⇒ Ugíjar ⇒ *al-Giyarān* ⇒ Almería ⇒ El Chive ⇒ *al-Ŷubb al-Aḥmar* ⇒ Vera ⇒ Lorca ⇒ Murcia.

---

[135] Alusión a lo que dice El Corán, 103: 1 - 2: «1 - ¡Por la tarde! 2 - En verdad, el hombre camina hacia su perdición, excepto... ».

[136] Al-Balawī, *op. cit.*, f. 164.

ÍNDICE DE PERSONAS Y NOMBRES GEOGRÁFICOS CITADOS SÓLO EN EL TEXTO DEL ARTÍCULO[137]

-A-

Ibn Abī l-'Abbās, 214
'Abd al-Karīm, G., 225
'Abd al-Raḥmān b. Yūsuf, 213
al-Ablaq, 218
Albufera, 223
Alcira, 225, 226, 229
Alfonso VIII, 213
Algeciras, 213, 230, 240
Abū 'Alī, 214
Almería, 235
Almodóvar, 215, 216, 229
Almuñécar, 232, 233
Ibn 'Amīra, 231
Abū 'Amr, 232
Anfiteatro, El, 223, 224, 225, 229
Ibn 'Ayšūn, 223

-B-

Bairén, 221, 229
Abū Bakr, 232
Ibn Abī Bakr, 220
Banū 'Iṣām, alquería de los, 228, 229
Banū Sawwār [Benisuera?], 227, 229
Ibn Baškuwāl, 212
Benisuera [vid. Banū Sawwār]
al-Buḥayra [vid. Albufera]

-C-

Calpe, 220, 229
Castalla, 229
Castilla, 213

-CH-

Chive, El, (vid. al-Ŷubb al-Aḥmar)

-D-

Ibn al-Ḏahabī, 222
Denia, 220, 229

-E-

Egipto, 228

-F-

Faḥṣ al-Ŷallāb, 211
Finestrat, 218, 220, 229
Finšrāṭ (vid. Finestrat)

-G-

Ibn Galbūn, 212
Ibn al-Gazzāl, 235
al-Giyarān, 234
Guadiaro, 230

-H-

Ibn Ḥāmid, 212, 214, 228, 229

[137] Seguimos el orden alfabético español, prescindiendo de los signos de transcripción: A = 'A, T = Ṭ = Ṯ... etc. No cuenta en nuestra ordenación las palabras Abū, Ibn, ni el artículo Al-.

Ibn Ḥarīq, 212, 222, 223
Ibn Ḥassūn, 213, 230, 240

-J-

al-Jalīl b. Aḥmad, 213
Játiva, 217, 227, 229

-L-

Lorca, 237, 238

-M-

al-Madīnī, 228
Málaga, 231, 240
Malik, 213
Marbella, 231, 240
Ibn Mardanīš, 219, 220
Mārid, 218
al-Marīnī, 228
Marrākuš, 213
Marŷ Kuḥl, 226
al-Mawṣilī, Isḥāq, 238
Meca, La, 239
al-Mudawwar, 215, 216, 229
Abū Muḥammad, el visir, 217
Ibn Munṭāl, 218
al-Munya al-Kubrà, 217, 229
Murcia, 211, 212, 213, 214, 225, 228, 229, 231, 237, 238
Murviedro, 223, 224, 225, 229

-N-

Ibn Nādir, 213, 230, 240
Nerja, 233

-O-

Onteniente, 217, 229
Orihuela, 214, 2229
Órjiva, 232, 240

-P-

Palacio de Ibn Sa'd (en Calpe), 220, 229
Palacio de Ibn Sa'd (en Finestrat), 218, 229
Pechina, El río, 234, 235
Petrel, 216, 228, 222

-Q-

Ibn al-Qāsim, 213, 230, 240

-R-

Rubiera, Mª J., 219
Rūm, Los, 225

-S-

Ibn Sa'd (vid. Ibn Mardanīš)
Ṣafwān b. Idrīs, 211-214, 216, 217, 219-32, 235-240
al-Ṣāḥib b. Abbād, 213
Ibn Sālim, 212, 221, 223
San Juan (*vid.* Bairén)
al-Šarīf Abū 'Abd Allāh, 223
al-Šarīf Abū Ḥarīz, 223
Segura, El río, 215, 216
Sueca (vid. al-Suwayqa)
al-Sumaw'al, 213
al-Suwayqa, 218, 229

-T-

Toledo, 212
Torre de Hamán, 224

-U-

Ugíjar, 233, 240
Ibn 'Umm Maktūm, 237
Uryūla, 216, 229

-V-

Valencia, 214, 221, 223, 227, 229
Vera, 237, 240

-W-

Wādī Āro (vid. Guadiaro)
al-Warrāq, 214, 220
Ibn Wāʕib, 222

-Y-

Abū Yaḥyà, 211
Yāqūt, 225
al-Ŷāširiyya, 217, 229
al-Ŷazīra (vid. Alcira)
Ibn Ŷubayr, 227
al-Ŷubb al-Aḥmar, 236, 240
al-Ŷurf, La mezquita de, 211

PRESÈNCIA I CARACTERÍSTIQUES DELS ELEMENTS MÈDICS EN *LES MIL I UNA NITS*

Emili BALAGUER PERIGÜEL
Rosa BALLESTER AÑÓN
Universitat d'Alacant

Les mil i una nits és un dels grans monuments de la narrativa àrab. La seua procedència diversa i la gran varietat del contingut fan d'aquesta obra literària impressionant un model ideal d'aquella cultura[1]. L'objectiu del nostre article és un estudi de la presència de la medicina en les seues històries i els seus contes tenint en compte la importància que el saber mèdic va tenir en el món de l'Islam. Amb la nostra aportació ens volem unir a tots els qui en aquest volum reten homenatge de gratitud a la professora Maria Jesús Rubiera Mata per la seua dedicació generosa al servei de la nostra Universitat i del seu desenvolupament científic.

I. La trobada necessària amb el saber antic

La trobada de l'Islam amb el vell saber hel·lènic era inevitable. Assentats sobre el marc històrico-geogràfic del món hel·lenitzat i en contacte amb el neoplatonisme cristià oriental, semblants problemes religiosos i polítics, la vida espiritual naixent i l'inici dels problemes

[1] Hem usat la traducció de les *Mil y una noches* al castellà de Juan Vernet, Barcelona, Planeta, 1990, 2 vols. La traducció al català és nostra. Per a citar el text amb la finalitat d'una precisió major farem referència al número de nit, el volum i la pàgina.

teològics necessitaven un marc adequat de formes i mètodes que els estructuraren.

El pensament teològic, filosòfic i científic de l'Islam —ja que en l'escolàstica àrab com en la cristiana, no hem de parlar de filosofia estricta— s'ordena i s'estructura en rebre les formes i els mètodes de la filosofia grega. El primer *Kalām* es limita a acumular la casuística i a interpretar literalment la llei. Quan l'heurística literalista va ser insuficient, la interpretació va recórrer a les fórmules populars del neoplatonisme ja prèviament cristianitzat.

De la síntesi neoplatònica musulmana parteix també l'esforç científic dels grans pensadors escolàstics àrabs. Però, impressionats per la força del *corpus aristotelicum* —que els àrabs van conéixer íntegrament, tret de la *Política*—, van iniciar una tasca crítica important que va originar una depuració progressiva en la recerca d'un saber científic cada vegada més estricte, és a dir, cada vegada més aristotèlic. Ara bé, les exigències de la *teologia de la creació*, comuna a l'escolàstica jueva, cristiana i musulmana, no van permetre una filosofia estricta a la manera grega, sinó que van forçar un compromís entre l'aristotelisme pur i el neoplatonisme[2]. La medicina va obtenir aviat el seu lloc dins de la classificació total de les ciències a mesura que avançava la recepció d'Aristòtil. Com a part de la gran natura, l'home es declara objecte de la *física*; a la medicina se li dóna, com a disciplina científica, un lloc sistemàtic, i al metge una terminologia obligatòria. Com a *física* apareix també la medicina en el clàssic *Catàleg de les ciències* d'al-Fārābī (870-950), considerat un dels millors coneixedors d'Aristòtil en la seua època i amb coneixements extraordinaris de medicina[3].

La posició d'un mestre de medicina no pot ser considerada en la seua dimensió autèntica si no es pren com a base la idea original de *ḥakīm*. *Al-ḥakīm*, seria doncs el savi, el mestre per excel·lència i també el filòsof. Va ser un gran honor científic per al metge àrab el fet que

---

[2] Cruz Hernández, Miguel, "Visión sinóptica de la cultura islámica", dins P. Laín Entralgo, *Historia universal de la medicina*, Barcelona, Salvat, 1981, vol. III, pàgs. 41-56.

[3] Schipperges, Heinrich, "La medicina en el medievo árabe", dins P. Laín Entralgo, *Historia universal de la medicina*, Barcelona, Salvat, 1981, vol. III, pàg. 66.

aquest títol general de la cultura àrab s'encunyara totalment en el metge. Alhora que com a ciència de la natura, com a *física*, la medicina va poder esdevenir, en l'obra d'Avicenna (980-1307), el fonament de la ciència total i, juntament amb l'astronomia, la geometria i la música, fonament de la bona educació, segons el savi universal de Bàssora Abū 'Uṯmān 'Amr ibn al-Kimānī al-Fugaymī al-Baṣrī (777-869).

El caràcter cosmopolita i la tolerància intel·lectual es troben també en el primer gran filòsof de la medicina àrab, al-Kindī (mort després del 810), quan diu: "No ens hauríem d'avergonyir de reconéixer la veritat i acceptar-la vinga de la font que vinga, fins i tot encara que ens haja estat proporcionada per generacions antigues i pobles estranys. Jo em base en les citacions completes del que els antics van escriure sobre el tema i, a més, considere tot allò que no van dir totalment, segons la nostra llengua àrab, els costums dels nostres dies i la nostra capacitat". De la mateixa manera destaquen sempre en aquesta posició comprensiva al-Fārābī i Averrois (1126-1198).

Però el metge àrab no es limita a l'especulació pura, sinó que intenta buscar l'equilibri entre la teoria i la pràctica. Dos exemples significatius: el d'un clínic de caràcter tan pragmàtic com Rāzī (mort el 923) i el gran teòric, ja esmentat anteriorment, al-Fārābī. En un dels aforismes més difosos de Rāzī es pot llegir: "qui no es dedica a meditar sobre els secrets de la medicina i sobre les ciències lògiques, ètiques i matemàtiques, qui es dedica principalment als plaers mundans és sospitós, almenys en medicina. Només quan Aristòtil i Galé estan d'acord sobre una cosa, aquesta pot ser possiblement veritat; però si difereixen, trobar la veritat és més difícil per a la raó"[4]. Per la seua part al-Fārābī distingeix en la medicina, com en la resta de les ciències, dos camps: una *ars activa* i una *ars speculativa*. La teoria s'entén bé com a ensenyament, bé com a observació, mentre que la praxi és el procediment manual, l'operació; ambdues parts originen la totalitat, la regla (*qānūn*). Així, l'activitat manual no té la connotació de 'servil' pròpia de l'hel·lenisme, malgrat la gran influència d'Aristòtil. Però, a més, des d'un principi, s'hi inclou també la imaginació que, amb una

[4] Schipperges, *Idem*, pàg. 75.

força creadora especial, conforma tots els camps pràctics i així és capaç d'acompanyar i tenir cura de la tasca mèdica quotidiana.

II. Cronologia de la recepció

A partir del segle II després de Crist es va dur a terme una gran activitat missionera vers l'orient que va partir dels centres culturals siríacs. Nisibis i Edessa van ser els centres de la civilització siríaca on la medicina científica, juntament amb la teologia i la filologia, es va desenvolupar i es va conrear cristianament.

Els portadors d'aquest moviment cultural van ser sobretot els nestorians, i la destinació d'aquests emigrants va ser decisiva per al desenvolupament de les ciències. Expulsats de l'imperi Bizantí, es van establir primer a Síria. L'any 489 van ser expulsats de la capital, Edessa, i van trobar asil entre els sassànides, dinastia dirigent de Pèrsia. Ací van fundar, a imitació dels alexandrins, un centre d'ensenyament de medicina a l'antiga ciutat de Gondēsāpūr.

Fins a finals del segle V, Síria i Antioquia van ser, sota la influència hel·lenística, les grans mitjanceres entre la cultura grega i l'oriental, i els jacobites i els nestorians es van dedicar a l'educació professional de mestres, jutges i metges. Des de finals del segle V, aquest paper se centra cada vegada més a Gondēsāpūr com a centre d'ensenyament acadèmic nou. Després del tancament de l'escola d'Edessa, l'any 489, Sapor II va oferir generosament asil als emigrants savis, però poc després van arribar els de l'escola d'Atenes, tancada l'any 529. Principalment són els metges nestorians els qui busquen una integració ràpida de la medicina grega i les idees zoroàstriques de la cultura persa, com també d'elements procedents de la medicina índia.

El segle VII es va formar a Gondēsāpūr un centre superior d'ensenyament que portava l'honrós nom d'Acadèmia Hipocràtica, que permet considerar-la la primera metròpoli científica de l'Orient. No solament era un pont entre l'Hel·lade i l'Islam, sinó també un centre integrador de la cultura alexandrina i de l'Orient Llunyà. Aquesta evolució segueix una direcció totalment nova i assoleix significació universal en caure Pèrsia sota la sobirania àrab el segle VII.

A finals del segle VIII, el centre receptor es va traslladant cada vegada més a Bagdad, que com a metròpoli dels abbàssides no solament

és el centre d'enllaç de les vies comercials d'Àsia anterior i lloc de reunió de tradicions orientals antigues, sinó també el centre cristal·litzador de les noves ciències. Certament, l'escola de Gondēsāpūr va ser el punt de partida decisiu d'aquest desenvolupament. Els historiadors àrabs solen contar una anècdota que, fins i tot, pot ser certa històricament. L'any 765, al-Manṣūr, segon califa de la dinastia abbàssida, va emmalaltir en la nova ciutat imperial, Bagdad; cap dels metges musulmans va aconseguir remeiar la malaltia. Aleshores, advertit per la fama que tenia, va cridar un metge cristià nestorià anomenat Girgīs ibn Gibrīl, director de l'hospital de Gundēsāpūr. Girgīs va aconseguir que el califa sanara, i el monarca, agraït, a més de premiar-lo i nomenar-lo metge de cambra, es va interessar per les fonts del seu saber científic. Com que el metge li va parlar d'Hipòcrates, Dioscòrides, Aristòtil i Galé, el califa va ordenar la traducció de les seues obres[5]. Amb això es van fer els primers contactes que formarien a Bagdad un centre nou, mantingut sobretot per la dinastia dels metges Buhtīsū. En aquesta època, Bagdad és l'elegant metròpoli dels abbàssides i, a més, el centre de les vies comercials asiàtiques, la faula de les *Mil i una nits* i no precisament en l'últim lloc, el centre científic nou de l'Imperi, sobretot després que el califa al-Ma'mūn (813-833) fundara ací la seua biblioteca reial, el centre director indiscutible de tot el món culte, el *Bayt al-Ḥikma* (Casa de la Saviesa). En aquesta institució és on el sirfac Ḥunayn ibn Isḥāq desenvolupa la seua important activitat i organitza una escola de traductors.

Abū Zayd Ḥunayn ibn Isḥāq al-Ibādī va nàixer l'any 809 a Hīra fill d'un apotecari cristià. Va estudiar a Bassora i després a Bagdad. Va viatjar a l'Àsia Menor, on va adquirir excel·lents coneixements de la llengua grega. Després del seu retorn, es va establir a Bagdad com a mestre de medicina i alhora va ser metge de cambra del califa al-Mutawakkil, que va donar un suport generós als seus projectes. Ací va començar les seues traduccions del grec, tan decisives per al progrés islàmic i occidental. A Ḥunayn se li pot atribuir l'honor d'haver traduït l'obra completa de Galé. D'aquesta manera es van transmetre les obres del gran metge grec, perdudes per a la tradició hel·lenística.

---

[5] Cruz Hernández, ob. cit., pàg. 53.

L'activitat i l'erudició desenvolupades a la Casa de la Saviesa no es poden imaginar amb exactitud. Ḥunayn ibn Isḥāq estava en realitat al front d'un centre complet de traductors que treballava amb criteris filològics moderns. Ḥunayn investigava sistemàticament els manuscrits grecs, els acarava per a obtenir un text correcte, que després comparava amb la traducció siríaca i dictava les correccions als seus ajudants; només aleshores començava la traducció a l'àrab.

No és arriscat afirmar que l'amplitud de la medicina grega solament la podem conéixer a través de les traduccions àrabs. Al llarg del 800, amb els abbàssides, s'ha completat quasi la recepció de Grècia, Iran i Índia. Amb els búyides (932-1055) podem considerar que la recepció ha acabat. Comença un fase d'assimilació profunda, en la qual domina com a figura fonamental Aristòtil i on l'expressió més representativa és la sistemàtica de les ciències d'Avicenna. D'altra banda, el filòsof al-Gazzālī (mort el 1111), va intentar una síntesi de fe i de ciència. En definitiva, a mitjans del segle IX els àrabs ja coneixen les ciències naturals de l'antiguitat. Lligen íntegrament Aristòtil, Galé i el *Corpus Hippocraticum*. Aquestes autoritats creen el nou tipus de savi secular, el *ḥakīm*, filòsof mèdic, portador representatiu de la cultura àrab de salvació.

III. La presència de la medicina en les *Mil i una nits*

Els inicis de la medicina àrab són purament empírics i pragmàtics, i no disposem de fonts sobre l'època pre-islàmica. No hem de suposar una medicina beduïna independent que sobrepassa la medicina popular usual i alguns elements d'aquesta, pocs, apareixen en les *Mil i una nits*. L'*Alcorà* està ple, pel contrari, de regles de vida higiènica i d'indicacions dietètiques que posteriorment es van reunir com *Ṭibb al-Nabī* (medicina del Profeta) i alguna d'aquestes es reflecteixen en la vida quotidiana dels personatges, mentre altres són habitualment incomplides. No obstant això, no hem de fer afirmacions precipitades. Mahoma sembla haver adoptat davant la medicina una postura oberta i tolerant, segons afirma la tradició tardana. Una frase del Profeta diu: "Si un malalt demana alguna cosa, cal donar-li-la". També és clara la

formulació: "Només hi ha dues ciències, la teologia (salvació de l'ànima) i la medicina (salvació dels cos)"[6].

Centrarem el nostre estudi en la manera en què apareixen i s'integren en la narrativa elements procedents de la medicina grega i hel·lenística. No solament perquè quantitativament són més importants que els perses o els indis, sinó perquè el seu paper en la cultura àrab també va ser més decisiu.

3.1. La medicina, part de la cultura

Ja hem assenyalat anteriorment la importància social de la medicina en la bona educació, fet que es reflecteix en nombrosos episodis però de manera molt especial en la *Història del rei Umar al-Numán i dels seus dos fills, Sarkan i Daw Al-Makán*, posteriorment al segle XIII pels personatges que esmenta. La princesa Nuzhat al-Zaman, que diu que s'ha educat amb la filla del rei Umar, senyor de Bagdad, quan descriu els seus coneixements diu que, a més d'aprendre l'*Alcorà* de memòria, "[...] conec la filosofia, la medicina, la lògica, el comentari dels capítols d'Hipòcrates escrit per Galé, el filósof, [...] he estudiat el *Mufradat* d'Ibn al-Bayṭār[7] i he parlat sobre el *Canon* d'Avicenna; [...] he explicat geometria i sé a la perfecció la ciència dels cossos; he llegit els llibres dels *safiies*, he estudiat la tradició i la gramàtica [...] He estudiat totes les ciències"[8].

Fins i tot, quan es fa referència a la medicina com a activitat professional, es distingeix entre la condició del metge pràctic, com el jueu del conte *El geperut, el jueu, el superintendent i el cristià*, amb una actitud pragmàtica[9] i el veritable *ḥakīm*, el savi que apareix més freqüentment. Exemple paradigmàtic és el metge Rayán de qui es diu que "coneixia perfectament els llibres grecs, perses, romans, àrabs i

---

[6] Schipperges, ob. cit., pàg. 65.

[7] Farmacòleg hispano-musulmà del segle XIII, autor entre altres escrits, d'un tractat que estudiava per ordre alfabètic més de mil quatre-cents medicaments, dels quals tres-cents són nous.

[8] Nit 58, vol. I, pàgs. 379-380.

[9] Nit 25, vol. I, pàgs. 172-184.

siríacs; dominava la medicina i l'astrologia, de les quals coneixia les causes, la manera en què aquestes obraven i les coses que eren perjudicials o favorables; sabia les propietats de les plantes de les drogues i de les herbes, foren nocives o útils. Bon filòsof, coneixia totes les ciències de la medicina i encara més"[10].

En un altre episodi, el metge persa es descriu a si mateix com a "savi" quan s'adreça al rei i afirma: "En persa em dic Harcha [...] sóc savi i la meua especialitat és la medicina. Sane les malalties i els bojos. Recórrec els països i les ciutats amb la finalitat d'augmentar els meus coneixements. Quan trobe un malalt el guaresc"[11]. Una actitud típica del metge savi i que es reflecteix clarament en les paraules de Harcha és el seu caràcter viatger. La primera tasca del metge culte no és de cap manera l'*operatio*, sinó una *peregrinatio* conreadora i directora. Els joves savis buscaven en viatges d'estudis aventurers la seua gran vivència científica que sabien trobar generalment en la tradició hel·lenística. Viatjaven fins a Bukhara i Samarcanda per a escoltar un mestre famós, fins i tot a l'Índia i a la Xina. Sempre els acompanyava una altra frase del profeta: "Qui deixa sa casa per a dedicar-se a la ciència, segueix els camins d'Alà fins al dia del seu retorn"[12].

3.2. El concepte de natura

Un dels problemes filosòfics de la cultura islàmica, com també de la teologia cristiana, va ser fer compatible el principi de *physis* de la ciència grega amb la seua concepció del món. Per a un científic grec, la *physis* és el principi del moviment i del repós, "la causa de l'ordre total", va escriure Aristòtil[13].

L'àrab pre-islàmic (i també en l'Islam), manté la concepció de la diferència ontològica entre el Creador i l'ésser creat; però a l'hora de caracteritzar l'home com a ser entre Creador i creat, minimitza el

---

[10] *El ministre del rei Yuman i el savi Ruyan*, nit 4, vol. I, pàgs. 32-33.

[11] *Història del cavall d'eben*, nit 369, vol. I, pàg. 1207.

[12] Schipperges, ob. cit., pàg. 71.

[13] Laín Entralgo, P.-López Piñero, J.M., *Panorama histórico de la ciencia moderna*, Madrid, Ed. Guadarrama, 1962, pàgs. 22-23.

primer constitutiu. L'home no és la culminació de la *physis*, a la manera grega. El fet fonamental de l'home és ser també un ésser creat més, tan fugisser com les coses i tan subjecte a l'atzar-destí com aquestes. La inserció de la cultura àrab, a partir de Mahoma, en el món de la profecia, va accentuar més aquestes diferències. La veritat per al Profeta és la paraula de Déu, que es manifesta a través dels profetes i en el temps. La veritat no és un fet natural, no està en la *physis*, sinó que és quelcom que depén del temps que ha de venir[14].

Si considerem el contingut del *Ḥadīṯ* (la medicina del Profeta), es veu també que la seua posició dins la societat àrab hi portava sempre quelcom d'ambivalent als ulls de la tradició ortodoxa. De l'Alcorà es poden extraure —segons Schipperges— testimonis suficients que documenten la postura contradictòria del mateix Profeta. Però la doctrina islàmica de la predestinació no va rebutjar mai la intervenció mèdica. El mateix Profeta, segons la tradició pietosa, sembla haver donat suport a aquesta postura amb la seua actitud amb els malalts[15]. Això no exclou tensions constants entre la teologia i la medicina. D'altra banda l'*Alcorà* vol reglamentar amb el benestar espiritual, el corporal; mentre que metges com al-Ṭabarī o al-Ruhāwī, segueixen la tradició hel·lenística i entenen la medicina com a l'art del guariment del cos i de l'ànima.

La forma en què es va resoldre aquesta tensió és, de vegades, la utilització d'una fórmula retòrica de compromís que no altera ni l'estructura conceptual de la medicina hel·lenística, ni la religiositat del *ḥakīm*: "espere que Déu la sane per la meua mà"[16].

Per al metge àrab usar el concepte de *physis* com postula la medicina grega i hel·lenística per a l'home, va plantejar pocs problemes si s'adaptava a la tradició somaticista furibunda d'aquella. Per a Galé, la *physis* de cadascun dels individus es manifestava en el seu temperament i les seues característiques variaven segons aquest, el sexe, l'edat, etc.

---

[14] Cruz Hernández, ob. cit., pàgs. 43-44.

[15] Schipperges, ob. cit., pàgs. 65-66.

[16] *Història del cavall d'eben*, nit 369, vol. I, pàg. 1207.

Fins i tot les propietats de l'ànima estaven determinades per la constitució somàtica o corporal, subjecte únic de la malaltia[17].

El jove enamorat de l'*Història d'Aziz i Aziza* havia de seguir unes pautes de comportament segons la seua edat i la seua preocupació: "Tu estaves dormint, tip de menjar, fins al punt de causar repulsió a les persones i, per això, calia salar-te, perquè la teua natura no es corrompa, ja que dius que estàs boig d'amor quan el son està prohibit per als amants [...] perquè tot i ser tan jove només et preocupa menjar, beure i dormir"[18].

En un altre lloc, es fa referència a les tendències homosexuals i es diu que "quan el temperament i la natura estan corruptes, no valen raons"[19]. El mateix concepte de natura subjau en la idea que la raça determina peculiaritats pròpies. La més difosa en els contes és que la potència sexual i la virilitat dels negres és major que en els blancs i en aquests més intensa en l'adult que en el jove: "Per la virilitat dels negres —encara que la nostra virilitat fóra com la dels blancs—, jure que si tornes a arribar a aquesta hora, a partir d'avui deixaré de ser el teu amant i no col·locaré mai més el meu cos damunt del teu! [...]"[20]. L'edat és un altre dels factors que influeix en les característiques del temperament i en la forma que determina el comportament sexual de l'home i de la dona. En la història *Les dues dones i els seus amants*, quan l'amant del jove retrau a la seua companya que suporte les molèsties del seu home adult i barbut, aquesta li contesta: "Com podria posar-me davall d'un adolescent que va més ràpid que jo i que conclou abans que jo comence i abandonar un home que quan ol, abraça, entra

---

[17] García Ballester, L., *Alma y enfermedad en la obra de Galeno*, València, Cuadernos Valencianos de Historia de la Medicina, 1968. Del mateix autor: "La *psyché* en el somaticismo médico de la Antigüedad. La actitud de Galeno", *Episteme*, 3, 195-209 (1969).

[18] Nit 116, vol. I, pàg. 532.

[19] Nit 216, vol. I, pàg. 846.

[20] *Història del jove de pedra*, nit 8, vol. I, pàg. 54. En un altre lloc, nit 38, vol. I, pàg. 287; un negre de dotze anys conta: "ella es va posar a jugar amb mi; el meu membre es va trempar, fins a tenir la grandària d'una clau gran".

lentament i quan acaba torna a la càrrega; que es mou estupendament i quan conclou comença de nou?"[21].

El concepte de natura, en el sentit pur de la medicina clàssica grega, adquireix una rellevància singular en el cas de la importància dels sexes i segueix el principi alcoràmic de la superioritat de l'home sobre la dona. Juntament amb els arguments de tipus religiós tradicional[22], s'intenta argumentar amb proves que "subministren l'enteniment". Les raons són de la més pura tradició aristotèlica: "Els arguments racionals mostren que el mascle és actiu i la dona passiva i l'element agent té més valor que el pacient"[23]. La superioritat de l'home ve donada "tenint en compte la virilitat" i encara que l'edat matise aquest fet ja que "des d'aquest aspecte, el nen, el xic, el jove, l'home madur i el vell són iguals [...] Si la superioritat derivara (solament) de la seua virilitat, la teua naturalesa et faria sentir satisfet tant amb el jove com amb el vell, perquè no hi ha diferències de sexe entre ells"[24]. A aquest argument esgrimit per un alfaquí, se li replica amb contundència: "La més petita de les seues virtuts és que està lliure de la menstruació i de l'embaràs"[25]. La dona, per la seua condició, no solament és passiva sinó també negativa:

> "No et refies de les dones; no cregues en les seues promeses.
> Estar contenta o emprenyada depén del seu sexe"[26].

Aquest fet marca el seu paper en la societat, molt variable segons el rang, de tal manera que la virginitat abans del matrimoni és d'una

---

[21] Nit 424, vol. I, pàg. 1341. Igualment, l'edat de la dona modifica el comportament sexual perquè varia el seu temperament. En la història d'*Abu Suwayd i l'anciana bella*, l'anciana recita en despertar-se: "Ah d'aquells dies en què anava amb el vestit de la meua joventut i en rebia per davant i per darrere". *Idem*, pàg. 1340.

[22] En "Discussió sobre el mèrit dels sexes", nit 420, vol. I, 1332 se cita repetidament l'*Alcorà* (4, 38; 2, 282; 4; 175).

[23] *Ibidem.*

[24] *Ibidem.*

[25] *Ibidem*, pàg. 1333.

[26] *El rei Sahriyar i el seu germà Sahzaman*, vol. I, pàg. 10.

importància extraordinària[27]. La submissió al mascle, en moltes històries és absoluta: "Les delícies es troben en tres coses: menjar carn, cavalcar carn i ficar la carn dins la carn"[28]. Aquesta inferioritat intel·lectual i moral de les dones explicaria també que els únics actes de zoofília en l'obra, siguen protagonitzats per dones[29].

3.3. Presència i característiques dels elements mèdics en les *Mil i una nits*

No hem d'esperar, en aquest tipus de gènere literari, una presència sistemàtica de conceptes biològics o elements mèdics[30]. No obstant això, si és possible rastrejar les idees mèdiques i biològiques que hi ha darrere d'algunes actituds i d'alguns comportaments. Pel que fa a la terminologia anatòmica, està més en funció de la força narrativa que de la precisió tècnica. En ocasions s'esmenten els "dits del cor i índex"[31], els "pits com llunes", les "cuixes d'ivori" etc. En unes altres, la descripció anatòmica està al servei exclusiu de l'argument, com en el cas de la història *El pescador i el geni*, quan descriu l'*efrit*: "El seu cap

---

[27] Són nombroses les al·lusions a la importància de la virginitat: "em vaig casar amb ella quan era verge, i Déu em va concedir tres fills mascles", nit 18, vol. I, pàg. 126. En aquest context, la presència dels fills mascles són un do, si considerem la importància social del mascle, "ja que saps que el mascle val més que la femella; el meu fill és mascle i nosaltres serem recordats gràcies a ell, no a la teua filla"; nit 19, vol. I, pàg. 131.

[28] *Història de les esclaves dels diferents colors i de la discussió que va haver entre elles*, nit 336, vol. I, pàg. 1135. En la història en què Dalila l'Astuta ofereix en matrimoni un jove mercader a l'esposa de l'emir Hassan Sarr al-Tariq, el jove afirma: "Li he demanat a Déu una esposa, i ell me n'ha concedit tres: una bossa, un úter i un vestit", nit 700, vol. II, pàg. 611.

[29] *Història de Wardan el carnisser*, la protagonista de la història manté relacions sexuals amb un ós. Nits 354-355, vol. I, pàgs. 1186-1187; i en la *Història que tracta del guarimen de la concupiscència excessiva de les dones*, amb un mico, nit 356, vol. I, pàgs. 1186-1187.

[30] Això mateix vam poder verificar en el *Tirant lo Blanc*: Balaguer, E. "Les idees mèdiques en el *Tirant*", dins *Jornades commemoratives del cinc-cents aniversari*, Alacant-La Nucia, Departament de Filologia Catalana, 1990.

[31] Nit 113, vol. I, pàg. 520.

es perdia entre els núvols, els seus peus s'afermaven en la pols del terra; aquell semblava la cúpula; les seues mans, reixes; els seus peus, arbres de vaixell; la seua boca una cova, les seues dents, pedres; el seu nas un porró; els seus ulls dues torxes; els seus cabells cendrosos estaven en el desordre més complet"[32].

Sens dubte, els òrgans esmentats amb més varietat de termes, tant científics com simbòlics i al·legòrics són els sexuals. Com a exemple paradigmàtic esmentarem el quadre obscé de la *Història del faquí amb les joves* que, segons Vernet, no sembla haver format part originàriament d'aquest conte[33].

---

[32] Nit 3, vol. I, pàg. 29.

[33] Nit 9 i 10, vol. I, pàgs. 67-68: "després, en eixir de l'aigua, es va llançar als braços del jove i li va dir: "Amat meu! Com es diu açò?" I va assenyalar les seues parts. "La teua misericòrdia". "Uf! Uf! No t'avergonyeixes?" El va agafar pel coll i va començar a bufetejar-lo. Va exclamar el faquí: "És la teua vulva!" "Ca! Digues un altre nom!". "El teu *kiss*". "Ca! Digues-ne un altre". "El teu *zumbur*". Però ella no deixava de colpejar-lo i al final, el seu coll i el seu clatell van ser incapaços de suportar més pinyes. Li va preguntar: "Com, doncs, es diu?" "L'alfàbega dels ponts". "Lloat siga Déu per haver-me salvat, oh alfàbega dels ponts!".

De nou va tornar a circular el tinell i la copa. Llavors es va alçar la segona, es va llançar a l'estanc i va fer exactament igual que la primera. En eixir es va llançar als braços del faquí i, assenyalant-ne les parts va preguntar: "Llum dels meus ulls! Com es diu açò?" "La teua vulva". "No et fa vergonya dir aquestes grolleries?", i el va bufetejar de manera que tota la sala va ressonar. Va afegir "L'alfàbega dels ponts". "Ca!", li va donar colps i calbots. Va preguntar: "Com es diu?" "El sèsam escorçat".

Després, es va alçar la tercera, es va llevar la roba, es va llançar a l'estanc i va fer igual que les que l'havien precedit. En eixir, es va llançar als braços del faquí i aquest li va preguntar, fart ja de tant de colp: "Com es diu?" "La fonda Abu Mansur".

Uns moments més tard es va incorporar el faquí, es va despullar i es va clavar a l'estanc. En les aigües sobrenadava el seu membre. Es va llavar de la mateixa manera com elles ho havien fet. En eixir es va llançar damunt les seues companyes i va col·locar els braços damunt la portera i els peus sobre la compradora. Fet açò, assenyalant el seu fal·lus, va preguntar: "Senyores meues! Com es diu açò?" Tan prompte van sentir les seues paraules, les tres van trencar a riure fins que ja no podien més. Van respondre: "El teu *zib*". "Que va!", i va fer un mos a cadascuna. "La teua *aira*". "No!"...; al final van preguntar: "Com es diu?" "El mul dels ponts que s'alimenta d'alfàbega, menja el sèsam escorçat i pernocta a la fonda d'Abu Mansur". Les tres reien tan desmesuradament que es

L'òrgan descrit amb major precisió anatòmica és l'ull, segurament per la gran tradició oftalmològica de la medicina àrab[34]. Com a expressió màxima del dolor es parla "d'una agulla en el llagrimall"[35] i té una bellesa literària especial la descripció de l'anatomia de l'ull per a referir-se a alguns esdeveniments: l'esclava Qut al-Qulub "va dirigir l'esguard vers el carrer i va veure que gent sospitosa [...] envoltava la casa, de la mateixa manera que, en l'ull la còrnia envolta la pupil·la"[36].

Les idees sobre el significat del procés embrionari són especialment interessants. És en aquest tema on la influència d'Aristòtil es manifesta amb més claredat. En diverses ocasions es parla del cor com a seu de l'ànima irascible, o dels sentiments, en un sentit aristotèlic pur[37], però és en l'embriologia on es mostra amb més evidència el pes del filósof-biòleg grec en la medicina àrab a través de la seua doctrina ontogènica de l'epigènesi[38]. Els exemples són nombrosos: "Glòria a Aquell que va crear l'home d'un coàgul!", exclama el poeta quan contempla la bellesa d'Alif[39]. Però el text més explícit en aquest sentit es troba en la *Història del rei Umar Al-Numan i els seus dos fills Sarkan i Daw Al-Makan*, quan descriu el comportament del mascle que vol unir-se a una

---

rebolcaven per terra.

[34] Ja al Bagdad del segle IX va destacar el gran oftalmòleg Yuhanna ibn Masāway (mort el 857), i no oblidem que la primera vegada que es porta l'òptica i l'anatomia a un sistema de referència conclòs és a Ibn al-Haytām (965-1039) de Bassora, especialment en el seu *Tractat sobre la substància de l'òrgan de la visió i la manera en què s'hi desenvolupa el procés de la visió.*

[35] Nit 16, vol. I, pàg. 106.

[36] "Història d'Ayyub, el comerciant, del seu fill Ganim i de la seua filla Fàtima"; nit 41, vol. I, pàg. 303.

[37] "Déu va omplir de terror el cor dels qui quedaven", nit 50, vol. I, pàg. 337. I en el mateix lloc, pag. 346, el príncep Sarkan "amb el cor ple d'ira, esperonava el cavall fins a arribar al costat del franc".

[38] Aristòtil, amb el seu tractat *De generatione animalium*, crea les bases de l'embriologia científica. Segons la doctrina de l'epigènesi, el procés ontogènic seria de configuració. Fidel al seu pensament hilemòrfic, la matèria informe seria la sang menstrual femenina i la forma o la força configuradora es trobaria en el semen masculí.

[39] Nit 359, vol. I, pàg. 1192.

dona i que, després d'excitar-la amb besades i carícies "[...] l'estenc d'esquenes i, quan el semen queda empresonat en el seu receptacle, dic: Déu meu! Fes que siga fecund! Que no es perda i modela'l en una bella figura!"[40] El terme *modelar* és definitiu en la concepció epigenètica de l'embriologia. En altres contes podem trobar implícita aquesta doctrina, així que no és arriscat afirmar el seu domini[41].

Del conjunt d'elements mèdics en les *Mil i una nits*, els més abundants són els que fan referència al coit, l'embaràs i el part. El coit ideal és quan "s'arrabassa la virginitat", com ja hem comentat. En ocasions té, fins i tot, efectes terapèutics com en la història del rei Sulayman[42]; però el més important del coit rau en el plaer de la primícia. En la història de *Nur Al-Din i els seu germà Xams Al-Din* es descriu el coit amb totes les connotacions indicades amb un llenguatge no mancat de poesia: "Els peus d'ella el van estrényer per la cintura. De seguida va carregar el canó, el va apuntar vers la fortalesa i el va disparar: va destruir el bastió i va veure que era una perla que no havia estat perforada, i un animal de càrrega que ningú no havia muntat abans que ell; va destruir la seua virginitat i en va gaudir de la joventut. Va carregar el canó i el va enfrontar amb la selva quinze vegades. En acabar Badr al-Din va col·locar la seua mà davall del cap de Sitt al-Husn, i aquesta va col·locar la seua davall de la d'ell [...] i van dormir abraçats"[43]. Pel que fa als terminis establerts per a rebutjar una dona, una idea generalitzada i que no té cap fonament científic, potser responga més a determinants jurídics o religiosos, és la creença que aquesta pot saber immediatament després del coit si ha quedat embaras-

---

[40] Nit 62, vol. I, pàg. 389.

[41] Si la dona és d'origen plebeu i la deixes encinta, pot portar al món un fill indigne; "... pot passar amb ella allò que passa quan se sembra en terra salada: la llaor tan sols produeix males herbes" nit 107, vol. I, pàg. 505. En una altra història, la dona acusada d'estèril pel seu home li contesta: "Tu ets l'estèril, perquè ets un mul de nas camús: el teu esperma està diluït, no deixa encinta les dones ni proporciona fills". Nit 699, vol. II, pàg. 607.

[42] Nit 109, vol. I, pàg. 511.

[43] Nit 21, vol. I, pàg. 147.

sada o no: "Sarkan [...] li va arrabassar la virginitat. Ella va quedar encinta aquella mateixa nit i li ho va dir"[44].

El naixement és descrit en alguns contes amb un detall especial. És paradigmàtic el que narra el part de l'esposa del rei Sulaymān: "[...] havia arribat l'última nit del nové mes, els dolors del part van sorprendre la seua esposa de matinada. Va seure en la cadira de les parteres i Déu li va facilitar el part i va nàixer un fill mascle... Les nodrisses van agafar el nadó, van tallar el cordó umbilical i li van posar col·liri als ulls [...]"[45]. La referència reiterada en tots els parts a la "cadira de les parteres", també ens mostra la penetració de pràctiques procedents de la medicina clàssica grega, com també la idea que s'han de complir els desitjos de les embarassades[46].

Les referències sobre la lactància són diverses, però només en una ocasió es matisa la seua duració: "La mare el va alletar durant dos anys i després el desllletà"[47]. També és evident que segons la classe social de la dona és ella o les nodrisses qui criarà el lactant[48].

La pràctica de la poligàmia, es manifesta en la distinció entre "germanes uterines"[49] i germanes de pare,[50] segons les mares foren

---

[44] Nit 67, vol. I, pàg. 398. En altres contes es manifesten idees semblants: nit 22, vol. I, pàg. 152; nit 109, vol. I, pàg. 511.

[45] Nit 109, vol. I, pàgs. 511-512. La mateixa descripció del part en les històries de la nit 45, vol. I, pàg. 314: "Així se'n va eixir dels comptes i va seure a la cadira de parts". També en la nit 6, vol. I, pàg. 399: "La jove va seure a la cadira de les parteres, Déu li va facilitar el part i va donar a llum una xiqueta".

[46] Nit 714, vol. II, pàg. 650. Alí, disfressat de dona embarassada li diu a Zurayq, que està fregint peix: "sóc una dóna embarassada... Dóna'm un tros de peix per a ella, que el fetus es mou en el seu ventre".

[47] Nit 484, vol. II, pàg. 4.

[48] Nit 23, vol. I, pàg. 153: "Van tallar el cordó umbilical, li van posar col·liri als ulls, i li'l van lliurar a la nodrissa". En una altra història, nit 109, vol. I, pàg. 512: "Les nodrisses van agafar el nou nascut, van tallar el cordó umbilical i li van posar col·liri als ulls [...] Va ser alletat entre carícies i criat en el si del benestar".

[49] Nit 28, vol. I, pàg. 204.

[50] Nit 59, vol. I, pàg. 382.

les mateixes o no. Però en tot cas, el vincle sanguini marcarà per a sempre com una tendència irresistible: "la veu de la sang"[51].

Pel que fa al contingut en dades sobre patologia clínica i terapèutica és molt dispers i se solen mesclar elements científics i creences. Les malaties que s'esmenten són la verola[52], la lepra[53], l'epilèpsia[54], la bogeria[55], i poc més. Respecte a les causes de malaltia, en ocasions se n'al·ludeix alguna de la *sex res non naturales*[56], però possiblement la

---

[51] "La veu de la sang portava al tuguri" on vivia son pare, que ell no coneixia, nit 23, vol. I, pàg. 162. En un altre lloc, Sankan, en veure la seua germana de pare, la princesa Nuzhat al-Zaman, sense saber qui era "es va sentir atret per la veu de la sang", i van consumar immediatament l'incest; nit 67, vol. I, pàg. 398.

[52] Nit 25, vol. I, pàg. 173.

[53] Nit 4, vol. I, pàg 33.

[54] Nit 951, vol. II, pàg. 1.327.

[55] Nit 704, vol. II, pàg 622.

[56] Segons l'esquema galènic, les causes externes de la malaltia serien sis coses no-naturals. És a dir, allò que no pertany a la naturalesa de l'home però en ocasions, i segons la constitució de cadascun, pot ser origen de la malaltia. Aquestes sis coses són: menjar-beure, treball-descans, son-vigília, aire-ambient, excrecions-secrecions i els moviments de l'ànim. En les diverses històries de l'obra, el menjar pot corrompre la naturalesa, nit 116, vol. I, pàg 532; i l'aire pot ser causa de malaltia, nit 33, vol. I, pàg. 250 i nit 704, vol. II, pàg. 622.

En moltes ocasions s'al·ludeix als "menjadors de haixix" i les seues conseqüències: nit 21, vol. I, pàg. 364. Però el passatge en el qual es descriu amb gran riquesa de detalls les al·lucinacions produïdes pel haixix és en la nit 143, vol. I, pàgs. 630-31:

> "Després va anar a buscar el safareig d'aigua freda i com que no va trobar ningú, s'hi va instal·lar, va agafar un tros de haixix i se'l va engolir. Li va pujar de seguida al cervell i va caure desmaiat damunt el marbre. El haixix el va fer creure que un gran personatge li feia un massatge i que dos esclaus es mantenien de peus al costat del seu cap.
>
> Un d'ells tenia en la mà una tassa i l'altre els instruments del banyador i tot el necessari per al bany. En veure'ls va dir: "Sembla que aquests s'equivoquen amb mi o bé tenen el mateix vici, són menjadors de haixix". Va estendre el peus i va creure que el banyador li deia: "Senyor meu! S'aproxima el moment de la teua eixida: avui toca servir-te" Es va posar a riure i va dir: "Ets meravellós, haixix!" Va seure i va callar.
>
> El banyador se li va apropar, el va prendre de la mà, li va posar un cinturó de seda negra i se'n van anar seguits per dos esclaus amb les tasses i la resta d'estris. No es van detenir fins a entrar en una habitació solitària,

més important, pel tipus del gènere, són els "moviments d'ànim": la por ocasiona diarrea[57], els gels "emmalalteixen el cos ... i canvien el color"[58] i, sobretot, el sentiment amorós és la causa d'una patologia variada i, fins i tot, de mort[59]. Sens dubte, la història més poètica és la narrada en la nit 384, en la qual l'enamorat malalt sol·licita a la seua

---

que van perfumar. Estava plena de tota classe de flors i perfums. Van obrir un meló, van fer que seguera en una butaca d'eben i el banyador va continuar llavant-lo mentre els dos esclaus el ruixaven d'aigua. Després li van donar bones fregues i li van dir: "Senyor nostre! Déu vulga que sigues sempre feliç!". Se'n van anar i van tancar la porta. Quan va imaginar tot açò, es va posar dempeus, es va llevar el cinturó i va començar a riure fins a caure desmaiat. Va continuar rient una estona i després es va dir a si mateix: "Què deu passar perquè em parlen com si fóra un visir i em donen el tractament de senyor nostre? Potser s'han confós un moment, però aviat em reconeixeran i diran que sóc un neci i em molestaran a bescollades".

A continuació va prendre el bany i va obrir la porta; va creure que un jove mameluc i un eunuc se li presentaven. El mameluc portava un paquet. El va obrir i va treure tres tovalloles de seda. Li'n va posar una al cap, una altra als muscles i li va cenyir la tercera a la cintura. L'eunuc li va calçar unes sandàlies; de seguida es van acostar mamelucs i eunucs i el van ajudar. A tot açò ell no feia altra cosa que riure. Va eixir i es va dirigir a la sala; va trobar un gran llit que era digne d'un rei. Els criats van córrer a servir-lo, el van fer seure al llit i van començar a donar-li un massatge fins que es va quedar dormint. En somnis va veure una joveneta descansant. La va besar, la va col·locar entre les seues cames i es va situar de la manera que l'home adopta amb la dona. Va agafar el membre amb la mà, va atraure vers ell la noia i la va estrényer davall.

En aquest moment una veu va dir: "Desperta, ase! És migdia i encara dorms!". Va obrir els ulls i es va veure al costat del recipient d'aigua freda; al voltant hi havia una multitud que reia mentre el seu membre es mantenia trempat i la tovallola de la cintura s'havia obert per la meitat. Es va adonar que tot havia estat un somni confús o visions produïdes per l'opi. Es va quedar trist, va mirar vers el que l'havia despertat i va dir: "Esperava ficar-lo!". La gent li va dir: "No et fa vergonya, menjador de haixix, dormir amb el teu membre trempat?". Li van donar bescollades fins que el bescoll se li va posar vermell. Estava afamat, però havia tasta el menjar de la felicitat al somni".

[57] Nit 21, vol. I, pàg 146.

[58] Nit 53, vol. I, pàg. 360.

[59] Nit 384, vol. I, pàg 1251; nit 688-691, vol. II, pàgs. 574-581; nits 948-953, vol. II, pàgs 1311-1331.

estimada que el visite, i ella es nega fins que l'anuncien que està a punt de morir:

> "Aleshores es va entendrir i li va fer l'honor d'anar a visitar-lo. Els ulls del malalt, en veure-la, s'ompliren de llàgrimes, i va recitar:
>
> Per la teua vida! Si passa el meu enterrament pel teu costat i els baiards van a muscles de quatre homes, no seguiràs el seguici per a saludar la tomba d'un mort depositat en el fossar?
>
> Ella, en sentir aquestes paraules, va plorar molt i va dir: Per Déu! Mai no haguera cregut que el teu amor per mi haguera arribat fins a aquest punt, fins a posar-se en braços de la mort! Si ho haguera sabut t'hauria auxiliat i m'haguera donat a tu. L'home, en sentir les seues paraules, va vessar llàgrimes tan abundants com la pluja i va recitar aquestes paraules del poeta:
>
> S'ha acostat quan la mort s'interposava entre ella i jo i ha oferit la unió quan la unió ja no servia de res.

Va patir una ranera i va morir. Ella es va llançar damunt d'ell per besar-lo i plorar. Va plorar sense parar fins que va caure desmaiada al seu costat. En tornar en si va recomanar als seus familiars que la soterraren en la mateixa tomba quan morira. Amb els ulls plens de llàgrimes va recitar aquest parell de versos:

> Hem viscut sobre la terra una vida agradable: la tribu, la família i la pàtria estaven contents amb nosaltres.
> El destí i la sort van trencar la nostra companyia i el sudari ens ha reunit en el seu interior.

En acabar els versos va plorar de nou i va continuar plorant i sanglotant fins que va caure desmaiada. Va romandre així tres dies i després va morir. La van soterrar en la mateixa tomba que el jove. Aquesta és una de les històries d'amor més meravelloses".

La presència de la patologia galènico-tradicional, es manifesta també en pràctiques com prendre el pols[60] i la utilització de la teoria humoral per a explicar algunes alteracions, com la ira de l'individu de

[60] Nit 27, vol. I, pàg. 198.

temperament colèric[61] que, en ocasions, provoca que li "esclafira la bufeta del fel"[62].

Juntament amb aquest tipus de malalties més fonamentades en la medicina, estan les de la medicina popular. La més important és el "mal d'ull", quasi sempre causat per l'enveja: "En adonar-se'n com de bells i ben proporcionats els havia fet Déu (als fills d'Abd al-Rahman), va tenir por del mal d'ull que pogueren causar-los les que els veieren [...]"[63].

Per últim, respecte a la terapèutica, s'usen matèries i procediments procedents de la medicina clàssica com la sagnia i els fàrmacs simples, junt amb unes altres d'origen popular clar[64].

En definitiva, i com a conclusió, podem afirmar que les idees i les pràctiques mèdiques en les *Mil i una nits*, són un reflex fidel de la realitat històrica dels períodes en què van ser redactades. El seu fonament és l'assimilació de la medicina clàssica grega i hel·lenística i juntament amb aquesta trobem elements procedents d'altres cultures i de la mateixa tradició popular, sense que això altere la coherència d'aquesta.

---

[61] Nit 29, vol. I, pàg 208.

[62] Nit 120, vol. I, pàg. 541.

[63] Nit 963, vol. II, pàgs. 1369-70. A més, aquesta malatia apareix en: nit 21, vol. I, pàg. 147 i nit 132, vol. I, pàg. 565.

[64] Se sana un leprós amb drogues simples per absorció de la mà, (nit 4, vol. I, pàgs. 33-34); s'usa sal i pòlvores per a tallar l'hemorràgia (nit 27, vol. I, pàg. 197 i nit 32, vol. I, pàg. 233). La pràctica de la sagnia va unida en ocasions a creences alienes a la medicina clàssica, com l'ús de l'astrolabi per a indicar la pertinença o no de les pràctiques esmentades, segons la tradició astrològica persa (nit 29, vol. I, pàg. 209); o se sagna el divendres per no perdre "mai la vista i evitar moltes malalties" segons una dita d'origen alcorànic (nit 28, vol. I, pàg. 209).

MARIÀ MANENT I EL SENTIMENT DEL COSMOS
(Notes sobre la influència oriental)

Enric BALAGUER
Universitat d'Alacant

"Va ser el poeta anglès John Langdon-Davies (...) qui em féu conèixer la poesia xinesa. Em va atreure de seguida la seva finor, la seva melangia, la seva delicada joia. Recordo un vespre de maig, a Ripoll, en què Langdon-Davies em va llegir poemes traduïts per Waley. Feia una nit de lluna molt clara. Ja al llit, els versos en cantaven a la memòria. I sota la finestra de la meva cambra, en un rengle de pollancs, hi havia una tal densitat de rossinyols que el seu cant apassionat em produí un deliciós insomni"[1].

Així relata Marià Manent el seu encontre amb el món oriental. Un encontre fructífer amb germinacions de tota mena i amb múltiples resultats. D'entre els quals cal destacar tres antologies de versions de poesia xinesa: *L'aire daurat*[2] (1928) i *Com un núvol lleuger*[3] (1967), *Vell país natal* de Wang Wei[4] (1986). Les versions de poesia de Marià Manent mostren una compenetració amb el pensament oriental intensa i transparent. A les traduccions poètiques cal afegir les de la prosa, ja que el poeta traduí diverses obres de Kipling, un autor ben significatiu, per altra part.

---

[1] Lluís Busquets, *Plomes catalanes contemporànies*, Barcelona, Ed. El Mall, 1981, p.32.

[2] Barcelona, Proa, 1986, 4ª edic.

[3] Barcelona, Proa, 1985, 2ª edic.

[4] Barcelona, Empúries, amb col·laboració de M. Dolors Folch.

Joan Teixidor malda per considerar les versions poètiques de Manent com a obres de creació de l'autor i no com a simples traduccions: "com sigui -diu Teixidor- creiem que cal fer la distinció entre Manent traduint poesia anglesa o Manent interpretant poesia xinesa"[5]. I una consideració, si fa no fa semblant, li mereix *L'aire daurat* a Palau i Fabre[6].

Caldria tenir present les dificultats que entranya tota traducció poètica, i més encara tractant-se d'obres orientals extremament allunyades del nostre sistema lingüístic i realitzades ja sobre altres traduccions o versions. En aquest cas el paper del traductor assoleix una importància especialment significativa. La prova d'aquesta importància la podem fer en contrastar les diverses versions d'un mateix llibre. Palau i Fabre, en versionar textos del *Tao te King*, els presenta com una conjectura "no sols perquè no són fetes directament sobre l'original xinès -ens diu l'autor- sinó perquè les traduccions directes que hem consultat difereixen considerablement l'una de l'altra"[7]. Hi ha en les versions un enorme marge de creació on emergeix la veu del subjecte traductor. Si açò és un fet habitual en les traduccions apareix d'una forma accentuada en els casos dels textos orientals com ho il.lustra el mateix Marià Manent (i M. Dolors Folch) en la traducció de *Vell país natal* de Wang Wei, bo i mostrant el pas dels ideogrames a la versió, primer, no gramaticalitzada del text i, després, gramaticalitzada i poetitzada.

Però més enllà de les traduccions, la presència oriental amera el conjunt de l'obra de Manent. La sintonia del poeta amb el saber oriental

---

[5] *A flor d'oblit*, Barcelona, Ed. 62, 1986, p. 9. D'ara endavant ens hi referirem: F.O.

[6] "Tant si es proposa de fer una traducció, una versió o una interpretació, el cert és que Marià Manent sap que, d'una manera o d'una altra, el resultat que ha d'obtenir ha de ser implancablement el d'una obra d'art. I, ¿perquè una obra d'art no podria ser feta a través d'una altra obra d'art com a partir d'una emoció o d'un paisatge? Jo crec, continuo creient que Marià Manent, a causa d'aquesta extremada voluntat artística que li és inherent, assoleix, a voltes, a través de la traducció-versió-interpretació, la creativitat", "Apunt sobre la poètica de Marià Manent" a *Quaderns inèdits de l'Alquimista*, Barcelona, Ed. 62, 1991, p. 99-100.

[7] Lao-Tze, *Tao-te-king*, Barcelona, 1965, p. 7.

abasta esferes i aspectes molts diversos, des de concepcions filosòfiques fins a recursos estètics. No és un perfum que s'esvaeix com una aquarel·la. Per poc que llegim la seua obra poètica o part de la seua prosa de dietaris, ens trobem amb una sensibilitat especial: delicadesa, sentiment del temps, connexió amb la natura, atenció als detalls més quotidians, refinament, disposició contemplativa, serenitat i ritme reposat, estima pel silenci... Pels qui creuen en la reencarnació és ben fàcil pensar que Manent, en molts moments, és un poeta oriental reencarnat a Catalunya.

Dels múltiples aspectes que podríem tractar, com ara la idea de canvi de la natura, concepcions poètiques que entronquen amb l'univers oriental, etc. hem triat el sentiment còsmic. El poeta, sobretot en els seus dietaris, és un ésser lliurat a la contemplació, amb una atenció per la natura, en molts moments, parangonable amb el sentiment d'interioritat oriental. La natura s'observa des de l'atenció plaentera, sense fer-ne cap símbol ni buscar altres missatges que no siga el de reflectir un encontre ple d'energies. Vegem una de les anotacions d'*A flor d'oblit* triada a l'atzar:

> Hem anat fins al peu de les Roques de Bona Vista. Es domina tota la línia del Pirineu: el Puigmal al mig, el Canigó a la dreta. Sota el cel -glauc i taronja pàl.lid -la muntanya semblava, retalladíssima, un vidre glaçat. Els castanyers florits traspuaven vora nostre un incendi delicat, que els comunicava com una vida fantàstica. (FO:50)

Hom diu que mentre a Occident l'home és en la natura, l'oriental proclama que l'home és la natura. No hi ha diferència ni frontera entre el subjecte i el món. Però deixem que ho explique el mateix poeta. En la introducció al *Vell país natal* de Wang Wei, M. Dolors Folch fa aquest comentari sobre el poeta xinés i la seu relació amb la naturalesa:

> Aquesta actitud (...) davant de la naturalesa el connecta clarament amb el taoisme i el budisme, que estimula una contemplació atenta i humil de la natura per arribar a assolir la calma, el distanciament i la puresa que caracteritzen una ment il.luminada. Wang Wei mira el paisatge amb total passivitat, sense cap intenció de veure-hi res, registrant simplement i sense ordenar el que entra en els seu camp visual, reflectint la naturalesa sense parcialitat ni prejudicis, com en un mirall, símbol predilecte de la literatura taoista i budista. En aquesta natura, els

signes de la presència humana no es busquen deliberadament ni s'exclouen sistemàticament, i la seva obra no conté cap comentari sobre la relació entre l'home i la naturalesa, bàsicament perquè no parteix de la premissa que hi hagi cap distinció entre ambdues. En aquest sentit, és l'antítesi d'una aproximació romàntica a la naturalesa. Conscient de formar-ne part integrant, és sensible sobretot a la seva harmonia: els seues sentiments no són mai els d'exaltació, sinó els d'una intensa pau. L'home, quan hi apareix -i no ho fa mai en actitud arrogant, sinó recolzat en un bastó o en una porta, o bé assegut-, és tractat en el mateix peu d'igualtat que els fenòmens nimis[8].

En llegir aquest comentari podríem pensar que parla de la concepció de M. Manent tant com de la de Wang Wei. Per a comprovar-ho sols hem de reproduir qualsevol fragment sobre la natura, centrals en els seus dietaris. La natura no és portadora de cap signe específic ni és un espai contagiós de cap cosa si no és de calma i de permanència. La natura és vista quasi amb l'equanimitat d'un mateix. Quan descriu successos, ho fa amb parsimònia i mansuetud, no perquè aquests comporten cap significat -el significat interessa molt poc- sinó simplement perquè "són", "estan" ,"es viuen". L'anotació del 12 d'abril de 1938 d'*El vel de maia* conté el següent:

A primera hora de la tarda ha nevat una mica. Hi ha una grisor densa al Montseny i també cap al nord. Fa pocs dies registrava al dietari una joiosa nevada de flors de perera, i ara tornem a veure la neu autèntica de l'hivern, que es lliga tan bé amb els avets i el foc de l'estufa. Però no: no era una neu primaveral, breu i indecisa. A mitja tarda a sortit el sol, que encén el verd daurat de les pollancredes, hi sento un cucut llunyà. A recs brillava l'aigua encesa[9].

Sovint trobem en la natura un espai obert als ressons i a les sensacions més diverses formant part d'un conjunt que no oblida atorgar el protagonisme a les muntanyes o als pollancres o a les fulles o a la terra eixuta o gelada, glaçada o gebrada. L'expressió nítida de l'autor sembla acomplir l'objectiu de traslladar-nos aqueix aire de nuesa propi de l'esguard oriental, on s'atorga tanta importància a les grans coses com

---

[8] *Op. Cit.*, p. 24.

[9] Barcelona, Ed. Destino i Ed. 62, 1985, p. 193. Ens hi referirem, d'ara endavant, amb les sigles VM.

a les petites de l'entorn, en un univers que situa l'home a l'altura de les plantes o de la terra. Un text de de Sang-t'san, (japonés del segle VII) ens ve a dir el mateix:

> Les coses infinitament petites són tan enormes
> com les coses enormes poden ser-ho,
> Doncs aquí no subsisteixen condicions externes;
> Les coses infinitament enormes són tan petites
> com les coses petites poden ser-ho,
> Doncs aquí, els límits objectius no es consideren[10].

El zen aborda els diversos estats de reflex de la natura des d'un distinció entre el **sabi** -la percepció de quietud, soledat, percepció de bellesa- i el **wabi** -percepció d'intensitat de una cosa en contrast amb el buit de cadascú. Als quals s'afegeix el **awarre** -tristesa compassiva de l'efímer bell- i el **yugen** -visió súbita d'alguna cosa misteriosa i inexplicable, molt freqüent en el teatre No- tot integrant els quatre estats d'ànim fonamentals en el **furyu**, l'atmosfera general del gust zen. Ben sovint trobem aquests quatre en la prosa de Manent. El curt espai de què disposem ens impedeix fer una antologia completa:

> Quina collita tràgica en aquests breus instants! Semblava una realitat absurda davant del paisatge tranquil, amable, daurat, de la tardor. Però la mort ens volta, ens sotja, ens parla amb la veu estranya i dura. (VM: 143)

> Dia pur, tranquil, paradisíac, amb nuvolets blancs al cim del Montseny. Quina calma, quins arbres translúcids de cristall, quins alegres pinsans xiulant al bell cim de les alzines! No em moc de casa. Contemplo les fagedes torrades, el cel pur, les grives i merles que passen cap a uns raïms tardans. Es un dels dies de tardor més estàtics, més daurats i més purs que recordo. (VM:139)

El dietari *El vel de maia* recull l'experiència del poeta durant els tres anys de guerra. El desencadenament bèl·lic va portar el poeta a estar en contacte amb la natura i paradoxalment visqué entre dos punts intensos i oposats aquests tràgics anys: "La guerra, aquesta infecció

---

[10] D.T.Suzuki, *Manual de budismo zen*, Buenos Aires, Kier, 1976, p. 80. La traducció al català és nostra.

horrible, m'ha portat a un món de pau i d'idil·li on mai no m'havia estat possible de viure tant de temps. Un extrem d'angoixa i de tragèdia m'ha dut a un extrem d'oasi i de quietud"(VM:69). El poeta va viure aquesta experiència d'extrems i la va exposar tal com la sentiria i l'acceptaria un oriental avesat a conviure integrant les contradiccions. El títol de l'obra recorda com el poeta viu aquest encontre amb la natura com un veritable "vel de maia", com un filtre d'il·lusió més que no pas de realitat. Per un altre costat, l'escenificació d'extrems: pau i sang, tranquil·litat i desesperació, assossec i tragèdia, l'autor la viu amb l'esperit d'un oriental.

El sentiment del temps és una altre dels elements a comentar de l'obra de Manent, per tal com està lligat, molt sovint, amb les sensacions de la natura. La primera motivació, revelada per l'autor, en escriure dietaris com *A flor d'oblit* és la lluita contra el pas del temps, "obsedit per la voracitat del temps que tot ho esborra" (FO:17). En un altre moment confessa: "el temps se'ns enduu; la vida sembla, alhora llarga i brevíssima. Quants continents del meu passat dormen ja en l'oblit! Només en queden petxines apagades, brins d'herba seca..." (Ibid.).

Al pròleg de *L'aroma d'arç* ens comunica que "aquestes notes disperses, almenys per al meu ús personal, em semblen com petites zones salvades de la marea del temps i de la inexorable erosió de la memòria"[11]. Els dietaris com una forma d'aturar el temps; en fixar escenes, moments viscuts, pensaments, records, instants... els eternitza i els salva de la voracitat del temps. Com tota escriptura, esdevé una forma de transcendir la mort. Davant de l'anorreament, del final, l'escriptura permet sentir el temps congelat.

Un dels mecanismes de l'autor per anorrear la sensació devastadora del pas del temps és buscar l'instant privilegiat que permet superar la monotonia i que, en establir ple contacte amb allò observat, ve a ser com sentir un instant d'eternitat: la contemplació permet fondre l'ésser amb el món.

---

[11] Barcelona, Laertes, 1982, pp. 9-10.

3 de juliol. Hem anat fins al peu de les Roques de Bona Vista. Es domina tota la línia del Pirineu: el Puigmal al mig, el Canigó a la dreta. Sota el cel -glauc i taronja pàl·lid -la muntanya semblava, retalladíssima, un vidre glaçat. Els castanyers florits traspuaven vora nostre un incendi delicat, que els comunicava com una vida fantàstica. Era un capvespre **immòbil** i pur. (FO:50)

Manent, a través dels moments de contemplació, es fon amb les coses, perd consciència de si mateix i se sostrau del pas del temps. Quan torna a casa i escriu açò al dietari tornarà a reviure aquesta sensació: una segona superació del temps. El temps per a Manent, segons ha observat Sam Abrams[12], sembla dividir-se en dos classes: el temps normal -profà- i el temps sagrat o sacralitzat, quan la contemplació assoleix l'estat de compenetració absoluta. El temps sagrat el conformen moments elevats a una condició de solemnitat íntima, però no perquè allò observat trasllade sensacions impressionants o escenes força tel·lúriques, ans al contrari, perquè en focalitzar qualsevol cosa amb parsimònia i afectivitat aquesta rep una consideració equivalent a la resta de la creació de l'univers. El centre de l'univers, per als orientals, es localitza en tots els aspectes de la vida.

Parlant de Sant Joan de la Creu, el poeta escriu:

Brilla en ell, com en pocs, el misteri poètic: aquesta rara confluència del llenguatge, les coses i el cor de l'home, la fusió meravellosa de la música, l'ànima i el cor, de la coses moridores i l'eternitat. (FO:62)

L'arribada a un estat de conjunció en què es copsa allò moridor i allò etern, és un estat anímic concret que supera els encotillaments de la percepció convencional. Tastar l'eternitat, el sentiment d'eternitat i també la caducitat, la mort, és una forma de traspassar la sensació restringida de mancança; la conjunció entre el llenguatge, les coses i el cor de l'home n'és la forma.

Quan M. Dolors Folch parla de la poètica de Wang Wei ens diu que el poeta xinés era partidari de la senzillesa expressiva: "La intuïció subtil s'ha de transmetre en poques paraules"[13]. Podria ser un rotund

---

[12] "El Dietari" a AA.DD., *Marià Manent*, Barcelona, I.C.E., 1989, p. 31.

[13] *Op. cit.*, p. 25.

enunciat del mateix Manent tot parlant de la seua concepció poètica. Aquesta simplicitat que unifica transparència i elegància, trasllada una sensació de puresa primigènia i una sensació d'incardinació còsmica de forma ben eficaç. Més que un torsimany, tenim un fotògraf, més que un impressionista que busca efectes espectaculars un contemplador sensual però fidel.

En molt moments, la forma de copsar aquest instant és a través d'una evocació mínima, d'una imatge. La prosa de dietaris com *El vel de maia*, molt sovint, sembla construïda amb pedaços de haikus, l'anotació del 12 d'abril de 1938 acaba,

> A mitja tarda torna a sortir el sol, que encén el verd daurat de les pollancredes, i sento un cucut llunyà. Als recs brillava l'aigua encesa. (VM:193)

I la del 16 d'abril acaba amb una frase que ens permetem presentar-la amb la disposició estròfica d'un haikus:

> El sègol ja és ben alt
> (i) s'hi destaca el rosa pàl·lid
> de les pomeres en flor. (VM:194)

La textura del microcosmos poètic de Manent sembla desembocar en l'expressió concisa que recull l'instant il·luminat (**satori**) en què hom pren consciència de les coses, canta, evoca, sent: allò que estava dispers s'hi ajunta, el que semblava ser un element insignificant pren relleu, un moment en què tot és un eco de tot. L'economia expressiva, l'aparent insignificància, la reducció el·líptica són elements que engrandeixen de sobte un petit gest, l'olor d'una planta, l'estat d'un núvol. Com diu Kakuzo al seu meravellós *Llibre del te*: "La perfecció és arreu; només cal que ens preocupem de descobrir-la". William Blake, pel seu costat, havia mostrat una idea ben pròxima quan escriu: "If the doors of perception were cleansed every thing/ would appear to man as it is, infinite": "Si les portes de la percepció es purificassen cada cosa apareixeria a l'home com és, infinita".

En la poesia de Marià Manent trobem una atenció envers l'entorn quotidià que fa de cada sensació, de cada idea, de cada encontre, un descobriment rellevant, un acte de solemnitat íntima. Com per als autors

orientals, per a Manent, la vida quotidiana no necessita ser transcendent per tenir profunditat, car aqueix sentiment apareix en l'experiència l'ordinària.

Hi ha en l'obra de Manent una evocació constant al silenci, un silenci altament preuat i que no sols evoca sinó que posa en pràctica. "Marià Manent -ens diu Palau i Fabre- és l'únic que ha sabut obeir tan bé la veu interior que ha preferit emmudir abans de fer literatura"[14]. Avesats com estem a veure la prolixitat de producció, el volum de poesia completa de l'autor amb 128 pàgines n'és tot un cas excepcional. Per als orientals dir les coses completament imprescindibles (i fer-ne silenci de la resta) és una exigència. Amb la necessitat de silenci, amb l'apologia del silenci, explícitament i implícita, trobem un altre dels ponts que uneixen el nostre poeta amb el món oriental.

[14] "L'obra de Marià Manent tocada pel silenci" a *Ariel*, núm. 19, (juny) 1950, p. 19.

IGNACIO GARCÍA MALO (1760-1812) Y SU ACTIVIDAD DE TRADUCTOR[1]

Guillermo CARNERO
Universidad de Alicante

En otro lugar (Carnero 1995) he puesto en pie la biografía de Ignacio García Malo, uno de los muchos escritores de fines del siglo XVIII y principios del XIX que es preciso rescatar del olvido para comprender cabalmente el inicio de nuestra modernidad literaria. Fue secretario del cardenal Antonio de Sentmenat (Patriarca de las Indias y Vicario General de los Reales Ejércitos y Armadas), empleado de la Real Biblioteca y amigo de Moratín, Forner y Quintana. Nombrado caballero de la orden de Carlos III en 1800 y comisario de guerra en 1806, al sobrevenir la invasión francesa se unió a la resistencia nacional, y fue oficial segundo de la secretaría de la Junta Central desde Enero de 1809 hasta su disolución. Pasó a Mallorca a mediados de 1810, donde desempeñó la Intendencia del ejército de Baleares, fue miembro notorio del partido liberal y amigo y colaborador de Isidoro de Antillón y del impresor Miguel Domingo.

Su principal obra literaria es la colección de novelas *Voz de la Naturaleza* (1787 - 1792, 6 vols., en su primera edición), que publicaré muy pronto. Escribió también dos tragedias, *Guillermo de Hanau* (1786) y *Doña María Pacheco* (1788), y una ópera (*Glaura y Cariolano*). Ocupa un lugar relevante en la historia española de la traducción

[1] Las obras de referencia frecuente y los archivos y bibliotecas se mencionan mediante siglas y abreviaturas que se encontrarán, respectivamente, al margen de la bibliografía final y en el *Índice de Archivos y Bibliotecas.*

por sus versiones de Homero y de Samuel Richardson, de las que inmediatamente me ocuparé.

- *Pamela Andrews o la virtud recompensada. Escrita en inglés por Thomas* [sic] *Richardson. Traducida al castellano, corregida y acomodada a nuestras costumbres por el traductor.*
  Madrid, Antonio Espinosa, 1794-1795, 8 vols.
  Cit. por AP, BL, Montesinos, NUC, Palau
  Ejs. en BM, BNM, MH, SC (incompleto: sólo vols. 1 a 6)

- Madrid, Imprenta Real, 1799, 8 vols.
  Cit. por AP, Montesinos, NUC, Palau
  Ejs. en ATU, BC, BNM, MH, MiU, NIC

Esta traducción debida a García Malo es la primera española de la obra. En AHN, *Consejos*, leg. 11283 exp. 7 se conserva su solicitud de 21 de Diciembre de 1798 al rey, donde declara que se halla agotada la primera edición, que hizo imprimir a su cargo, y no tiene medios para afrontar la segunda, por su escaso sueldo y numerosa familia. El rey accede a la reimpresión en la Imprenta Real en oficio de Enero de 1799.

El nombre del traductor no se menciona en cubierta. Es asimismo anónimo el Prólogo del vol. I (9 pp.), que define la novela como la historia de una muchacha cándida a quien Dios pone a prueba para luego recompensarla, y un caballero dominado por las pasiones pero dotado, en el fondo de su corazón, de una virtud que ella logra aflorar, ya que hasta los hombres más corrompidos valoran el pudor y la decencia, las mejores galas y los más seguros atractivos de una mujer. "El fin de esta obra -escribe García Malo- es representar la belleza y superioridad de la virtud en un alma sencilla e inocente [...] El Señor la sostuvo siempre con los auxilios de su divina gracia, habiéndola dotado al mismo tiempo de aquella *prudencia de las serpientes* y de aquella *simplicidad de las palomas* que el Espíritu Santo recomienda, y que las jóvenes en especial deben procurar adquirir para no ser víctimas del tentador en las personas de los hombres de malas costumbres". Confiesa García Malo haber suprimido algún episodio escabroso y haber moderado el lenguaje para obviar asperezas morales. "Descon-

fiando siempre de sí misma y de las palabras y caricias de su amo, busca todos los recursos para no exponerse a las resultas de una pasión ciega y precipitada [...] [e] implora a cada paso los auxilios del cielo en sus apuros". Desengañar sobre los aparentes atractivos del amor incondicional y desenfrenado justifica moralmente la difusión de la novela, que servirá también como ejemplo del género epistolar. La citada utilidad moral se corrobora aduciendo el juicio de Juan Andrés, en el vol. IV de *Origen, progresos y estado actual de toda la literatura*.

En todos los vols. hay notas léxicas para legitimar o aclarar la traducción de ciertos términos, o para ofrecer excursos literarios o puntualizaciones sobre geografía o costumbres inglesas. La nota de pág. 102 de vol. II se refiere a lo reprobable que es el suicidio. El título de la 2ª edición cambia virtud "recompensada" por "premiada".

Al final del vol. IV de la primera edición, una nota declara que la obra concluye allí, lo que puede explicar el error de Montesinos sobre el número de vols. de la 1ª edición, y el de Aguilar Piñal sobre el de ambas. Por su parte, el vol. VIII termina con una nota aclaratoria del error del IV, y con "Fin del octavo y último tomo".

- *La Ilíada de Homero, traducida del griego en verso endecasílabo castellano por D. Ignacio García Malo.*
  Madrid, Pantaleón Aznar, 1788, 3 vols.
  Cit. por AP, Almirante, MP, Necr., NUC, Palau
  Ejs. en BC (sólo vol. III), BNM, BUV, FLG, MB, RAE

- Madrid, Impta. Vergés, 1827, 3 vols.
  Cit. por Almirante, BL, Palau
  Ejs. en BM, BNM

Palau cita, sin duda por error, una ed. de Madrid, 1799, 3 vols.; MP una de 1825 que ha de ser la de 1827. Por otra parte, en BL vol. 151 se cita la lujosa edición plurilingüe de Florencia a la que se incorporó la traducción de García Malo:

- *Homeri Ilias Graece, quam vertebant Latine soluta oratione C.G. Heyne, Versibus item latinis R. Cunich, Italicis V. Monti, Germanicis Woss, Anglicis Pope, Gallicis Aignan, Ibericis García-Malo.*

Florencia, Batelli e hijos, 1838, 2 vols.
Cit. por BL
Ejs. en BM, BNM (signatura U/ 1204-05)

Se trata de la primera traducción completa en verso, olvidada según Menéndez Pelayo al aparecer la de Gómez Hermosilla (Madrid, Imprenta Real, 1831, 3 vols.). Su antecedente, la *Ilíada de Homero en romance traducida por Juan de Mena* (Valladolid, Arnao Guillén de Brocar, 1519), no es más que un corto resumen en prosa.

La edición de 1788 fue reseñada con elogio en los siguientes números del *Memorial Literario*: XIV, nº 66, Julio 1788, 2ª entrega, pp. 498-502; XV, nº 74, Noviembre 1788, 2ª entrega, pp. 478-482; XVI, nº 84, Abril 1789, 2ª entrega, pp. 661-664. El expediente 87 de AHN, *Consejos*, leg. 5553 contiene las solicitudes de impresión de los 3 vols. El original del primero fue enviado en Junio de 1787 a Ignacio López de Ayala y Casimiro Flórez Canseco. Ausente e indispuesto López de Ayala, Canseco informó favorablemente el 15 de Noviembre. Volvió a hacerlo el 14 de Marzo de 1788 sobre el segundo volumen, aunque devolvió el original marcando los lugares en que la traducción le parecía deficiente o faltaba algún verso por traducir; habiendo García Malo devuelto a su vez el original enmendado, aprobó Canseco las enmiendas el 5 de Junio, y el tercer tomo el 24 de Noviembre de 1788.

García Malo dedicó la obra a Floridablanca, y le antepuso un Discurso preliminar de 90 páginas sobre los problemas de traducción que supone la lengua griega, el mérito de Homero, su concordancia con los preceptos neoclásicos sobre la épica y la función de la literatura, su uso por tratadistas como Le Bossu y Batteux (*Traité du poème épique* del primero, vol. II de *Principes de la Littérature* del segundo), las características de la *Ilíada* y sus críticos, citando extensamente el *Homère défendu contre l'Apologie du R.P. Hardouin* de Anne Lefevre Dacier (París, Coignard, 1716).

Según el Discurso preliminar al tomo I de su traducción, Gómez Hermosilla emprendió la tarea por gusto y sin ánimo de imprimirla, aunque la publicó para que "puedan nuestros jóvenes estudiar en ella tan admirable poema con menos disgusto que en la de García Malo, la sola que teníamos hasta ahora" (pág. III). Se dispone ahora, sigue, de una versión en endecasílabos libres, preferible a cualquier otra forma de

versificación, y concretamente a "terminar cada párrafo en dos versos pareados, como imaginó García Malo" (pág. XXX). En el vol. III, tras glosar el poema, incluye Hermosilla notas a su traducción comparada con otras en distintas lenguas, sin tomar en consideración, como si no existiera, la de su predecesor.

La edición florentina se formó sobre las siguientes, además de la ya citada de García Malo:

- *Homeri Ilias* (texto griego y latino), Leipzig, Lib[a] Weidmannia, 1804 -otra Oxford, Universidad, 1834- de Christian Gottlob Heyne (1729-1812), profesor en la Universidad de Gottingen, amigo de Winckelmann, traductor de Tibulo, Epicteto, Virgilio, Píndaro, Diodoro de Sicilia.
- *Homeri Ilias latinis versibus expressa*, Roma, Zempel, 1776 -otras Viena, Sonnleithner, 1784; Venecia, sucs. Balleoni, 1784- de Raimondo Cunich (1719-1794), jesuita italiano.
- *Iliade di Omero*, Brescia, Bettoni, 1810 -otras Milán, Imprenta Real, 1812; *Ibíd.*, Soc. Clásicos Italianos, 1825- de Vincenzo Monti (1754-1828), traductor de Persio.
- Traducción alemana conjunta de *Ilíada* y *Odisea*, Altona, Hammerich, 1793, de Johann Heinrich Voss (1751-1826), traductor de Virgilio, Horacio, Hesiodo, Teócrito, Tibulo, Aristófanes, Ovidio.
- *The Iliad of Homer*, Londres, Lintott, 1715-1720, de Alexander Pope (1688-1744).
- *L'Iliade traduite en vers français*, París, Guiguet et Michaud, 1809 -otra París, Egron, 1812- de Etienne Aignan (1773-1824), miembro de la Académie Française.

- Pierre BLANCHARD
  El Plutarco de la juventud, o Compendio de las vidas de los hombres más grandes de todas las naciones desde los tiempos más remotos hasta el siglo pasado. Obra elemental propia para elevar el alma de los jóvenes e inspirarles las virtudes más útiles a la sociedad [...] *Traducida al castellano por D. Ignacio García Malo.* Madrid, Impta. Aznar & Impta. Vda. de Barco, 1804-1805, 7 vols. Vol. I en Aznar, los demás en Barco. Vols. I a IV en 1804, los demás en 1805.

Cit. por AP, Necr., Palau II y VI
Ejs. en BNM (sólo vol. II), BUZ, CGA (sólo vols. I y II).
Ms. del vol. I en AHN, *Consejos*, 50833- 1; de vols. 5, 6 y 7 en *Ibíd.* 5784.

En la "Advertencia del traductor" (vol. I, pág. VIII) confiesa García Malo haber suprimido algunas de las "vidas" del original, aquellas de cuya lectura no se obtendría el resultado moral deseado. En efecto, el repaso del manuscrito revela una cuidadosa censura en términos morales y políticos. En el vol. I viene suprimido el comienzo de la vida de Pitágoras (pág. 45), y en la de Milciades (pág. 92) 3 líneas que dan una definición de "tirano". En vol. V están tachadas las vidas de Clemente Marot (pp. 91-95), Amiot, traductor de Plutarco (95-98), Miguel de Montaigne (124-127), Pedro Charron (127-129) y Galileo (161-162). En vol. VI desaparece de la vida de Luis XIV un párrafo (37 v.) sobre la revocación del edicto de Nantes, y la vida de Locke (69 v.-71 r.) donde se menciona su desprecio por Aristóteles. En vol. VII, la vida de La Bruyère (30 r. y v.) y la de Mably (63 r.-64 v.), en las que aparecen referencias, respectivamente, al ateísmo y la Revolución Francesa. Los vols. VI y VII van foliados, los otros dos paginados.

El expediente 42 de AHN, *Consejos*, leg. 5566, contiene las solicitudes y licencias de impresión de los 7 vols. Los originales fueron enviados a censura del vicario eclesiástico y luego de los Reales Estudios de San Isidro. Las aprobaciones de Juan Bautista de Ezpeleta se produjeron el 4 de Enero, 18 de Abril, 3 de Julio, 6 de Agosto, 26 de Noviembre, 16 y 18 de Diciembre de 1804. Las de Gómez Hermosilla el 29 de Enero, 30 de Abril, 10 de Julio, 26 de Agosto, 12 de Diciembre de 1804 y 10 de Enero de 1805 (vols. VI y VII conjuntamente). Las licencias el 4 de Febrero, 5 de Mayo, 14 de Julio, 1 de Septiembre, 17 de Diciembre de 1804 y 12 de Enero de 1805 (íd.).

El periódico *Variedades de Ciencias, Literatura y Artes*, fundado en 1803, se ocupó de los sucesivos volúmenes del *Plutarco* a medida que iban viendo la luz. El I fue anunciado en II, 1804, nº 10, pág. 256, y extractado en *ibíd.* nº 12, pp. 342-355. El II fue anunciado en III, 1804, 14, 127-128; el III en IV, 1804, 19, 60-61. El IV fue extractado en IV, 1804, 22, 249-254, y anunciados los tres últimos en VI, 1805,

11, 311-312. Se ocupó de los extractos José Miguel Alea, traductor al español de *Pablo y Virginia* (Madrid, Aznar, 1798).

García Malo colaboró en *Variedades*, V, 1805. Quintana era la cabeza rectora del equipo de la publicación, citado en el prospecto conservado en el ejemplar de BNM (signatura D- 5476), al que pronto se unió Isidoro de Antillón, tal como se indica en IV, 1804, nº 19. Los lazos personales a que dio lugar la empresa de *Variedades* explican la posterior conducta de García Malo durante la Guerra de la Independencia, y el recuerdo por Antillón del *Plutarco* en la necrología que al morir García Malo publicó la *Aurora Patriótica Mallorquina*, si como sospecho fue escrita por Antillón.

Conviene poner de manifiesto la existencia de dos autores franceses casi contemporáneos, y llamados ambos Pierre Blanchard. El más antiguo (1741-1826) es el autor de *Le Plutarque de la jeunesse* (2ª edición París, Le Prieur, 1804, abundantemente reeditado hasta fines del XIX) y de *Vies des hommes célèbres de toutes les nations* [...] *faisant suite au Plutarque de la jeunesse*, París, Le Prieur, 1818. El más moderno (1772-1856) lo es de *Le rêveur sentimental* (París, Le Prieur, an IV), *Rose, ou la bergère des bords du Morin* (París, Le Prieur, 1797) y *Félix et Pauline, ou le tombeau au pied du Mont-Jura* (París, Le Prieur, an II), novela esta última adaptada por Olavide en *Lecturas útiles y entretenidas* y por Rodríguez de Arellano en *Decamerón español* (véase Alonso Seoane 1989).

- Jean-Baptiste BLANCHARD
  Escuela de costumbres, o Reflexiones morales e históricas sobre las máximas de la sabiduría. Obra útil a los jóvenes y a toda clase de personas para conducirse en el mundo [...] *traducida fielmente al castellano por D. Ignacio García Malo.*
  Madrid, Impta. Blas Román & Impta. Pedro Marín, 1786, 4 vols. (Marín sólo vol. IV)
  Cit. por AP, Necr., NUC-Suppl. vol. 699, Palau
  Ejs. en BNM (sólo vol. IV), BPC, CSIC, CU
  Fue reseñada en *Memorial literario* X, nº 39, Marzo 1787, pp. 376-379, con elogio relativo a su moralidad en lo tocante a religiosidad, honradez civil y comercial y deberes del hombre en distintas situaciones y circunstancias.

- Madrid, Impta. Villalpando & Impta. Vda. e hijo de Marín, 1797, 4 vols.
  (Villalpando vols. I y III, Marín II y IV)
  Cit. por AP, Palau
  Ejs. en BC, BNM

- Madrid, Vergés, 1824, 4 vols.
  Cit. por AP, NUC, Palau
  Ejs. en BNM, CtY, TxU

- Madrid, Boix, 1844, 2 vols.
  Cit. por AP, Palau
  Ej. en BNM

- París, Rosa, Bouret & Cie., 1850, 2 vols.
  Cit. por CNBP
  Ej. en BNP

Según Palau hubo una ed. de 1856, Valladolid, 1 vol., a nombre de Vicente Valor y con el título de *Escuela de costumbres o máximas razonadas de filosofía moral para formar hombres de bien y buenos ciudadanos*.

La obra incluye 33 máximas (cuartetas octosilábicas) seguidas de largos comentarios en prosa. El último volumen incorpora otros textos en prosa: un *Retrato del hombre de bien y del sabio*, unas *Reflexiones particulares sobre la educación*, un *Discurso sobre la mendicidad*.

El expediente 54 de AHN, *Consejos*, leg. 5552, conserva las solicitudes de impresión de las dos primeras ediciones. Se concede licencia para el primer vol. el 18 de Mayo de 1786, con advertencia de que es incorrecta la referencia, en la dedicatoria a Sentmenat, de ser la dignidad de Patriarca de las Indias la más alta de toda la Iglesia española, por tratarse de cargo honorífico y sin jurisdicción. Posteriormente se formularon reservas a los vols. II y IV. La reimpresión fue autorizada el 20 de Septiembre de 1796 y confirmada el 22 de Febrero de 1797.

Jean-Baptiste Blanchard (1731-1797) se llamó en realidad Xavier Duchesne; jesuita, cambió de nombre tras la expulsión de Francia de la

Compañía. *Le poète des moeurs, ou les maximes de la sagesse avec des remarques morales et historiques utiles aux jeunes gens et aux autres personnes pour se conduire sagement dans le monde* apareció en su 1ª edición en Namur, Stapleaux, 1772. Fue reeditada con otros títulos, entre ellos *L'École des moeurs, ou reflexions morales et historiques...* en la edición de Lyon, Bruysset, 1782, la que sirvió de base a García Malo. La obra tuvo, completa o en compendio, decenas de ediciones hasta fines del siglo XIX. Duchesne fue también autor de *Préceptes pour l'éducation des deux sexes, à l'usage des familles chrétiennes*, París, Bruysset l'ainé, 1803.

- *El Demofoonte del Ab. Pedro Metastasio, traducido en castellano y representado por la compañía de Eusebio Ribera en el coliseo del Príncipe en el año de 1791, con el título del Inocente Usurpador.*
  Madrid, Benito Cano, 1791
  Cit. por AP, C pág. 333, HN, Palau
  Ejs. en BMM (signatura 1-106-9), BNM (T- 12223)

En ningún lugar del impreso se menciona nombre de traductor. Se atribuye a García Malo en AP, FM pág. 331, H pág. 48, MP, OO 432 r.-432 bis r. En carta de Moratín a Forner de 25 de Abril de 1792 (Moratín 1973, pp. 133-134) se lee: "Malo [está] altamente persuadido de la bondad de sus obras hechas y por hacer, y hablando eternamente de Metastasio", lo cual tiene mayor sentido al año siguiente de la edición y representación. Cot. (pp. 595, 619) cita otras representaciones de Diciembre de 1796 y 1799.

Los manuscritos de BMM (citados por C. pág. 333, HN) permiten asegurar la atribución. Se conservan dos, con signaturas 1-106-9 y 1-120-8, muy cuidado este segundo a diferencia del primero. En cubierta de 1-120-8 se puede leer: "su autor Dn. Igº Malo"; por otra parte, lleva al final tres aprobaciones, la última de Santos Díez González el 22 de Septiembre de 1791, y en ella la traducción se asigna a "Dn. Ignacio Malo". D. Santos recomendó dulcificar la conclusión de la escena 3 del acto II en la representación, refiriéndose a los términos en que justifica Demofoonte su decisión de ejecutar a la inocente Dircea por razón de Estado. La versión primitiva, más cínica que la corregida, subsistió en el impreso.

El Discurso preliminar encarece la habilidad de Metastasio para expresar emociones y despertarlas en su público (pp. III, VII, XIV). Ésa era la razón fundamental de la afición de García Malo al dramaturgo, a quien veremos reaparecer en *El brigadier y Carlota* de *Voz de la Naturaleza*, convertido en argumento de seducción.

UNA SUPUESTA TRADUCCIÓN

Un *Coriolano* viene asignado a García Malo en FM pág. 331, H pág. 48, OO *cit.*, MP, Cot. pág. 279 n. MP da el original como obra de Metastasio.

Nada que permita sospechar la existencia de ese *Coriolano* hay en BL, BNM, CBNP, NUC. El *Catálogo de las piezas de teatro que se conservan en el Departamento de Manuscritos de la Biblioteca Nacional*, vol. I pág. 124 nº 801, cita un *Coriolano* de "Pedro Matías Martínez", que se identifica dubitativamente con Francisco Sánchez Barbero, contra la opinión de Cotarelo (Cot. *cit.*).

Según Juliá Martínez (1918 pp. 167, 257, 258) y Par (1930 pp. 47, 55, 56) las primeras traducciones de la obra de Shakespeare fueron la de Eudaldo Viver (en vol. II de *Los grandes dramas de Shakespeare*, Barcelona, La Enciclopedia Ilustrada, ed. Francisco Nacente, 1871), la de los *Dramas de Shakespeare* de Guillermo Macpherson (1873) y la de José Arnaldo Márquez (*Dramas de Guillermo Shakespeare*, Barcelona, Biblioteca de Artes y Letras, 1884). Palau añade la de Heriberto García de Quevedo (1863), también citada por Cotarelo, y no anota más traducciones del dramaturgo inglés, en el XVIII y comienzos del XIX, que las de *Hamlet*, *Macbeth*, *Otelo* y *Romeo y Julieta*.

Par (1935, I, pp. 139-140) señala que García Malo, en su *Plutarco* antes citado, V, pág. 312, emite un juicio poco favorable sobre Shakespeare. He acudido al manuscrito (AHN, *Consejos*, 5784) para consultar la vida de Shakespeare (pp. 162-167), donde no se cita el *Coriolano*, que no figura en la lista de 8 obras de su autor que se consideran las mejores. Las palabras sobre Shakespeare son tópicas en la época (es inferior a Corneille y Racine, posee fuerza, sublimidad, nobleza y patetismo pero carece de gusto y verosimilitud), y nada en el *Plutarco* permite suponer que García Malo tradujera o no *Coriolano*.

La BMM conserva 3 manuscritos de *Coriolano*, citados por C pág. 349, con el título de *El enemigo de su patria* y signatura 1-110-2. Tres copias del mismo texto, que parece adaptación de los actos IV y V del de Shakespeare. Una de ellas lleva aprobación de 1803. En cuanto al autor, una de las copias carece de toda referencia al respecto, otra anota "por C.C.C." y otra "por D.F.S.". Ningún indicio que nos lleve a García Malo: y con razón, ya que la obra (Cot. pp. 278-279) es de Francisco Sánchez Barbero. Véase FM pág. 333.

En conclusión, creo que el *Coriolano* de García Malo nunca existió y que todo viene de un error de Moratín, debido sin duda a un lapsus motivado por el recuerdo de otra obra que sí compuso García Malo, *Glaura y Cariolano*. Véase un indicio de la verosimilitud de tal confusión en AP, pág. 133 nº 909.

OBRAS CITADAS

Bibliografía y referencia

Manuscritos

Art. ARTEAGA, Joaquín. *Índice alfabético de comedias, tragedias y demás piezas del teatro español*. BNM, Ms. 14698

H HARTZENBUSCH, Juan Eugenio. *Catálogo cronológico de las piezas dramáticas publicadas en España desde el principio del siglo XVIII hasta el año de 1831*. BNM, Ms. 20846-1

OO OVILO y OTERO, Manuel. *Catálogo biográfico bibliográfico del teatro moderno español, desde el año de 1750 hasta nuestros días*, 2 vols. BNM Ms. 14616-17

Impresos

AP AGUILAR PIÑAL, Francisco. 1986. *Bibliografía de autores españoles del siglo XVIII*, vol. IV, Madrid, CSIC, pp. 133-136

ALMIRANTE, José. 1876. *Bibliografía militar de España*, Madrid, Impta. Manuel Tello, pág. 321

BL *The British Library. General catalogue of printed books to 1975*, vol. 119, Londres, Saur, 1982, pág. 427; vol. 151, id. id. id. pp. 364, 382; vol. 275, id. id. 1985, pág. 304

C CAMBRONERO, Carlos. 1902. *Catálogo de la Biblioteca Municipal de Madrid*, Madrid, Impta. Municipal

CBNP *Catalogue général des livres imprimés de la Bibliothèque Nationale. Auteurs*, vol. XIII, París, Imprimerie Nationale, 1903, cols. 1052-1054, 1062-1074; vol. LVII, id. id. 1929,

col. 230; vol. LXXIII, id. id. id., cols. 211, 238, 280, 281, 290, 311, 317

Cot. COTARELO y MORI, Emilio. 1902. *Isidoro Máiquez y el teatro de su tiempo*, Madrid, Impta. J. Perales y Martínez

HN HERRERA NAVARRO, Jerónimo, 1993. *Catálogo de autores teatrales del siglo XVIII*, Madrid, F U E, pág. 208

JULIÁ MARTÍNEZ, Eduardo. 1918. *Shakespeare en España. Traducciones, imitaciones e influencia de las obras de Shakespeare en la literatura española*, Madrid, Tipogr. Revista de Archivos, Bibliotecas y Museos

MP MENÉNDEZ PELAYO, Marcelino. 1952. *Biblioteca de traductores españoles*, Madrid, C S I C, vol. II, pp. 120-123

MONTESINOS, José F. 1966. *Introducción a una historia de la novela en España en el siglo XIX*, Madrid, Castalia

FM MORATÍN, Leandro F. de. 1944. "Catálogo de piezas dramáticas publicadas en España desde el principio del siglo XVIII...", en *Obras de Nicolás y Leandro Fernández de Moratín* (BAE II), Madrid, Atlas, pp. 327-334

Necr. "Necrología. Muerte de D. Ignacio García Malo", *Aurora Patriótica Mallorquina*, 1 de Julio 1812, pp. 69-71

NUC *The National Union Catalog. Pre-1956 Imprints*, vol. 60, Londres, Mansell, 1969, pp. 376-377, 387-390; vol. 190, id. id. 1972, pág. 682; vol. 253, id. id. 1973, pág. 152; vol. 493, id. id. 1977, pág. 290; *Supplement* vol. 699, id. id. 1980, pág. 279. Los Suplementos desde 1983 inclusive los he consultado en su versión informatizada, ya no impresa.

PAR, Alfonso. 1930. *Contribución a la bibliografía española de Shakespeare*, Barcelona, Diputación Provincial

__ 1935. *Shakespeare en la literatura española*, Madrid, Victoriano Suárez & Barcelona, Biblª Balmes, vol. I

PAZ, Julián. 1934-1935. *Catálogo de las piezas de teatro que se conservan en el Departamento de Manuscritos de la Biblioteca Nacional*, 2ª ed., Madrid, Blass, 2 vols. Vol III (*Suplementos e Indices*): Madrid, Minº Cultura, 1989.

Otras

Manuscritos

A H N. *Consejos*, legajos 5552 (54), 5553 (87), 5556 (42), 5784, 11283 (7), 50833 (1)

Impresos

ALONSO SEOANE, Mª José. 1989. "...Una versión desconocida de la novela de Blanchard *Félix et Pauline, ou Le tombeau au pied du Mont-Jura*", en *Actas VI Simposio Sociedad de Literatura General y Comparada*, Granada, Universidad, pp. 231-237

ANDRÉS, Juan. 1787. *Origen, progresos y estado actual de toda la literatura*, vol. IV, Madrid, Antonio de Sancha

BATTEUX, Charles. 1967. *Principes de la Littérature*, 5e. ed., París, Saillant & Nyon & Vve. Desaint, 1774, 5 vols. Facs. Ginebra, Slatkine

LE BOSSU, René. 1970. *Treatise of the Epick poem...*, Londres, Th. Bennet, 1965. Facs. Gainesville, Scholar's Facsimiles and Reprints

CARNERO, Guillermo. 1995. "Datos para la biografía del novelista dieciochesco Ignacio García Malo", *Hispanic Review* - en prensa

DACIER, Anne Lefèvre. 1971. *Homère défendu contre l'Apologie du R. P. Hardouin*, París, Coignard, 1716. Facs. Ginebra, Slatkine

GÓMEZ HERMOSILLA, José. 1831. *La Ilíada de Homero, traducida del griego al castellano por Don---*, Madrid, Imprenta Real, 3 vols.

MENA, Juan de. 1519. *La Ilíada de Homero en romance, traducida por--*, Valladolid, Arnao Guillén de Brocar

MORATÍN, Leandro F. de. 1973. *Epistolario*, ed. René Andioc, Madrid, Castalia

ÍNDICE DE ARCHIVOS Y BIBLIOTECAS

A T U=	Biblioteca Universidad de Arizona, Tucson
A H N=	Archivo Histórico Nacional, Madrid
B C=	Biblioteca de Catalunya, Barcelona
B M=	British Museum, Londres
B M M=	Biblioteca Municipal, Madrid
B N M=	Biblioteca Nacional, Madrid
B N P=	Bibliothèque Nationale, París
B P C=	Biblioteca Pública, Cádiz
B U V=	Biblioteca Universitaria, Valencia
B U Z=	Biblioteca Universitaria, Zaragoza
C G A=	Biblioteca del Cuartel General de la Armada, Madrid
C S I C=	Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid
C t Y=	Biblioteca Universidad Yale, New Haven
C U=	Biblioteca Universidad de Berkeley, Berkeley
F L G=	Fundación Lázaro Galdiano, Madrid
M B=	Boston Public Library, Boston
M H=	Biblioteca Universidad Harvard, Cambridge (Mass.)
M i U=	Biblioteca Universidad de Michigan, Ann Arbor
N I C=	Biblioteca Universidad Cornell, Ithaca
R A E=	Real Academia Española, Madrid
S C=	Biblioteca Smith College, Northampton
T x U=	Biblioteca Universidad de Texas, Austin

مملكة بني الأحمر من خلال "منشاب الأخبار و تذكرة الأخيار" لعبد الله بن الصبّاح الأصبحي

بقلم د. جمعة شيخة

المقدّمة:

اعتمدنا في بحثنا هذا على مخطوط فريد محفوظ بدار الكتب الوطنيّة بتونس تحت رقم ٢٢٩٥، عدد صفحاته: ٢٧٣، مكتوب بخطّ مغربيّ مشكول باللّون الأحمر[1].

والمخطوط هو عبارة عن رحلة حجازيّة قام بها أحد المدجّنين إلى بلاد المشرق قصد أداء فريضة الحجّ.

المؤلّف :

مؤلّف هذه الرّحلة الحجازيّة هو الحاجّ عبد الله بن الصبّاح الأصبحي، لم يردّ ذكره في كتب التّراجم لأنّه لا ينتمي إلى صنف العلماء، نظرا إلى مستواه الثّقافي المتواضع. ويرجع أصله - حسب ما

---

[1] المسطرة ١٨ - المقاس ٢٠ × ١٥. لم نثعر على اسم النّاسخ ولا تاريخ النّسخ .

جاء في رحلته - إلى قبيلة عربيّة قحطانيّة من الجنوب، وهي قبيلة الصّبّاحين اليمانيّة. وهو لا يترك مناسبة تمرّ دون التّنويه بأمجاد هذه القبيلة وببطولاتها، سواء في العصور القديمة أو في العهد الإسلامي. و أكّد ابن الصّبّاح أنّها إحدى القبائل التي دخلت الأندلس عند فتحها في نهاية القرن ١ هـ / ٧ م .

كان ابن الصّبّاح قبل رحلته يعيش تحت النّفوذ الإسباني. فهو يسمّي نفسه مع المجموعة التّي يعيش معه في أرض النّصارى (بأهل الدّجال) أي المدجّنين. وما كان للمؤلّف أن يقوم بهذه الرّحلة الطّويلة، لو لا ما توفّر لديه من مال حلال - كما يحلو له أن يصفه - ورثه عن أبويه بالأندلس، و ما كان يتمتّع به من شباب وصحّة مكّناه من التغلّب على مشقّات السّفر وأخطاره. وقد وصف لنا منها الكثير في رحلته.

الرّحلة:

أما الرّحلة فقد جعلها ابن الصّبّاح تحت عنوان: "منشاب الأخبار وتذكرة الأخيار"، مقلّدا كبار الكتّاب في جعل عناوين كتبهم في عبارتين مسجوعتين. وكلمة "منشاب" من نَشِبَ يَنْشَبُ نَشَبا ونُشُوبا ونُشْبَةً الشَّيْءُ في الشَّيْءِ: عَلِقَ. والصّيغة التي جاءت عليها الكلمة صيغة مبالغة "مِفْعَال": لقد قصد المؤلّف أن تكون رحلته كالآلة التي يعلق بها كلّ شيء، بالتّالي تلتقط كلّ الأخبار. أمّا كلمة "تذكرة" فاستعملها ابن الصّبّاح في معناها الدّيني لأنّه أشار في المقدّمة أنّ له غاية من إملاء هذه الرحلة إذ اختصرها" في هذا الكتاب عبارا (المقصود عبرة) وإخبارا لهم (المسلمون الذين بقوا في الأندلس بعد سقوطها في يد النّصارى) بما في أرض الله من البلاد

والعمائر والإسلام من أمّة محمّد (صلعم) [2]. فالتعريف بأرض الإسلام المترامّية الأطراف لتعزيز الرّوح الدّينيّة في نفوس المدجّنين بالأندلس غاية قصد المؤلّف بلوغها. وفعلا فقد أملى ابن الصّبّاح رحلته بعد أن أصبح سكّان المريّة من المدجّنين أي بعد سقوط المدينة سنة ١٤٩٠/٨٩٥. وأملاها من ذاكرته، وهو بين السّتّين والسّبعين من عمره، وقد ضعف بصره. ولئن خلت الرّحلة من التّواريخ لإعانتنا على ضبط زمن الرّحلة، فإنّه بالاعتماد على ما سبق، وبالاعتماد على بعض أسماء السّلاطين الأتراك كمراد الثّاني (ت ١٤٥٢/٨٥٥) وأسماء بعض العلماء كبدر الدّين البلقيني [3]، فإنّنا نرجّح أنّه قام بهذه الرّحلة في أواخر النّصف الأوّل من القرن ٩ هـ / ١٥ م، وبداية النّصف الثّاني منه. وكان في ذلك الوقت - كما أشار إلى ذلك بنفسه - في عنفوان شبابه [4].

وتدلّ المعلومات التي نجدها في الرّحلة أنّ للمؤلّف ثقافة دينيّة متوسّطة، وثقافة تاريخيّة أسطوريّة تبعده كلّ البعد عن صفة العالم المدقّق كما أنّ لغته وما فيها من أخطاء، وأسلوبه وما فيه من تعثّر [5]، واستطراداته وما فيها من خلط، تجعله بعيدا كلّ البعد عن صفة الكاتب القدير، والمؤلّف البصير. ومع ذلك فإنّ رحلته من هذه النّاحية هامّة لأنّها تقدّم لنا صورة عن مستوى الثّقافة السّائدة في ذلك العصر، وخاصّة في وسط المدجّنين.

---

2 منشاب ص ٢٧٢ ظ ص ٢٧٣ و.

3 أخذ عنه في القاهرة: و البلقيني هو بدر الدّين أبو السّعادات محمّد البلقيني (١٤١٨/٨٢١ - ١٤٨٥/٨٩٠)، مفسّر ومحدّث. تصدّر للتّدريس بجامع عمرو بن العاص، ومدرسة السّلطان برقوق، والجامع الأزهر، وجامع ابن طولون، و جامع المارداني (منشاب ص ٩١ و معجم كحالة: ١١/٢٣٢).

4 منشاب ص ٢٠٧ و.

5 المؤلّف يعترف بهفواته فقد قال - وليس هذا من باب التّواضع -"رحم الله من قرأها (أي الرّحلة) ووجد شيئا من الخلل فأصلحه، وسمح ولم يعاتب" (منشاب ص ٢ و).

مملكة غرناطة من خلال المنشاب

بدأ المؤلّف كتابه، ومنذ الصّفحة الثانية منه، بالحديث عن جزيرة الأندلس، وأوهم أنّ كتابه كلّه هو عبارة "عن مختصر من تاريخ الأندلس، وما فيها من الخصائص والعادات" [6]. وهذا ليس صحيحا لأنّ حديثه عن الأندلس، وعن مملكة غرناطة بالذّات يمثّل قسما فقط من مؤلّفه.

استهلّ ابن الصّبّاح هذا الحديث عن الأندلس بجمل تمجيديّة لشبه الجزيرة الإيبيريّة باعتبارها مسقط رأسه [7]. ثمّ انتقل إلى فتحها من طرف الجيش العربي، وأطال في التّنويه بالدّور الذي لعله عرب اليمن من القحطانيّة في الجهاد الإسلامي عامّة، وفي فتح الأندلس بصفة خاصّة.

والمؤلّف لا يتّبع منهجا معيّنا في حديثه عن تاريخ الأندلس، وإنّما يذكر بكثير من الخلط ما يتوارد في ذهنه من خواطر يعتقد أنها أحداث تاريخيّة، وهي في الحقيقة أخبار تناقلتها الرّواية الشّعبيّة بكثير من المبالغة والتّشويه: من ذلك ما رواه عن المنصور الموحّدي من أنّه ترك ملكه لابنه محمّد الصّغير وساح في الأرض إلى أن وصل إلى المشرق فالتقى بإبراهيم بن أدهم، ملك خراسان، بالشّام [8]. فكان تخلّي المنصور عن الحكم السّبب الأساسي لسقوط الأندلس.

أمّا القسم الذي خصّصه لمملكة بني الأحمر [9]، فبدأه بوصف مدينة غرناطة، فنوّه بجمال بنيانها، وخصب أرضها، وغزارة مياهها،

---

6 منشاب ص ٢ و.
7 منشاب ص ٢ ظ.
8 منشاب ص ١٠٣ ظ.
9 منشاب ص ١٧ و.

ووفرة منتوجها حتّى أنها كانت مكتفيّة بنفسها عن سائر الأقطار. وهي مدينة استتبّ فيها الأمن وانتشر فيها العدل، وليس لها من مثيل غير بلاد الشّام في كثرة قراها وطيب هوائها واتّساع عمرانها.

ويتحسّر المؤلّف لفقدان الأندلس ويرى أنّ خروج أهلها منها كخروج آدم من الجنّة. ولكنّه يعزّي نفسه في نهاية الأمر بما بقي منها بيد المسلمين. ويقصد مملكة بني الأحمر.

ثمّ يعود ثانية إلى الحديث عن غرناطة [10]، وبنفس اللّهجة التّمجيديّة يشير إلى كثرة علمائها وخطبائها، وتعدّد قراها ومساجدها، ووفرة قصورها وجنانها. وهي قصور كان أهل غرناطة يقيمون فيها مجالس اللّهو والغناء والطّرب طيلة خمسة أشهر من السّنة.

ويؤكّد المؤلّف ثانية على الأمن والعدل بهذه المدينة، وابتعاد أهلها عن الحرام في البيع والشراء. كما يلفت نظرنا إلى ما تنفرد به المدينة من حسن لباس أهلها نساء ورجالا وأطفالا [11].

ولا ينسى المؤلّف التّنويه بشجاعة أهل غرناطة، ويشيد بانتصاراتهم على العدوّ، ويذكر بعض المواقع التي هزموا فيها الجيوش النّصرانيّة [12].

وهو في غمرة تنويهه بمملكة غرناطة، ينوّه بلنسيّة وقرطبة ومرسية وإشبيلية، من أرض قشتالة ثمّ يعود إلى إمارة بني الأحمر فيحدّد طولها وعرضها. فهي - حسبه - مسيرة سبعة أيّام طولا،

---

10 منشاب ص ٣٠ و.
11 منشاب ص ٣١ و.
12 منشاب ص ٣٤ و.

وثلاثة أيّام عرضا [13]. كما يعدّد مدنها ويعطي الصّفة الغالبة على كلّ منها فبسطة: هي دار الزّعفران، والمريّة: دار التّجّار، والمنكّب: دار قصب السّكر، ومالقة: دار الذّهب، وجبل شلير: دار الحرير، وغرناطة: دار نسيج الحرير [14].

ويبدو المؤلّف عارفا بفتوى الونشريشي الدّاعية إلى مغادرة المسلمين الأندلس بعد سقوطها في يد النّصارى، إذا كانوا قادرين على ذلك. لذا نراه يطلب من الله العفو على من كان قادرا على الخروج، وفضّل البقاء في بلاده [15].

وكان ابن الصّبّاح خلال هذا الوصف لمملكة غرناطة كثير الاستطراد، معتمدا، في ذلك على منهج "الشّيء بالشّيء يذكر"، ونعتقد أنّ قلّة المعلومات الّتي بقيت في ذهنه -عند إملاء رحلته- عن مملكة غرناطة، هي الّتي جعلته يغتنم كلّ فرصة سانحة تمكنه من الاستطراد. وفي غالب الأحيان، إنّ المعلومات التي يقدّمها المؤلّف هي معلومات عامّة وسطحيّة، بعيدة كلّ البعد عن التّدقيق العلمي والضّبط المنهجي.

و فيما يلي نُورد النّصّ الذي خصّصه المؤلّف لمملكة غرناطة. وقد حاولنا أن نصلح ما أمكن لنا إصلاحه، مع الإشارة إلى ذلك، و ذكر العبارة الأصليّة في التّعاليق.

---

13 منشاب ص ٣٨ و.

14 منشاب ص ٣٢ ظ.

15 منشاب ص ٣٤ ظ.

النصّ:

[ص ١٧ و] "وجئت مدينة غرناطة: وهي كرسيّ ملكه[16]، مدينة حسنة البنيان، مليحة الأركان، متعلّقة بالجبل[17] / [ص ١٧ و] عليها الحمراء[18] (و)[19] هي دار السّلطان، مدينة خصبة[20]، (فيها)[21] من كلّ شيء، كثيرة الماء والحرث والزّرع والبساتين والخضرة، والعمارة الياسرة[22]: مدائن وحصون. (وهي)[23] دار مملكته، (وهو)[24] عدْلٌ في أحكامه[25] بين أهلها. (وهم)[26] مضبوطون في البيع والشّراء، يتحافظون[27] عن الحلال والحرام. ليس [28] فيها جائع ولا عريان، ولا شاك، ولا باك[29]. (وهذا يدلّ)[30] على العدل

---

16 يقصد ابن الأحمر.
17 أي تقع في سفح جبل.
18 المقصود قصر الحمراء.
19 اضافة اقتضاها التركيب.
20 في الأصل: خصيبة.
21 زيادة اقتضاها التركيب.
22 عبارة من اللّهجة الدّارجة وبالفصحى نقول: متّسعة العمران.
23 زيادة اقتضاها التّركيب.
24 زيادة اقتضاها التّركيب.
25 في صل: الأحكام.
26 زيادة اقتضاها التّركيب.
27 أي يتّبعون الحلال ويتجنّبون الحرام.
28 في الأصل: لا.
29 في الأصل: لا شاكي ولا باكي.
30 زيادة اقتضاها التّركيب.

و الإحسان، (وأنتهم)[31] أقوام على خير وصلاح[32]. تسلّت نفسي من[33] الحزن (عن)[34] خسارة جزيرة الأندلس. وقلت الحمد لله الذي أبقى[35] بقيّة جزيرة إسبانيّة في حكم المسلمين. وحمدت الله / [ص ١٨ و] وشكرته لأنّ[36] الله إذا غضب على شيء من خلقه، يغلب حلمه وجوده و كرمه وفضله ورحمته، على غضبه وسخطه.

قال ابن الصبّاح: لمّا رأيت ملك ابن الأحمر، قلت: سبحانك ربّ الأوّلين، وربّ كلّ شيء، أنت الله الذي لا إلاه إلاّ أنت. وتذكّرت[37] في نفسي قصّة أبينا آدم في خروجه وهبوطه من الجنّة (يستطرد المؤلّف ليقارن بين خروج آدم من الجنّة وخروج أهل الأندلس من بلادهم).

[ص ٢١ ظ] قال ابن الصبّاح: دخلت البلاد، وعاشرت العباد، فلم أر أفضل ولا أحسن من ملك الأندلس: ساكنها سعيد، والميّت فيها شهيد. وهذا يدلّ على أنّ تلك الأرض بقيّة الصالحين، وعمارة بقيّة الصالحين[38] (استطراد).

[ص ٢٣ و] قال المؤلّف رحمه الله: لم يبق من ملوك التبابعة وهم ملوك قحطان، وآل حصير غير هذا العقب ملك الأندلس. (استطراد).

---

31 زيادة اقتضاها التركيب.
32 في الأصل: إصلاح.
33 في الأصل: عن.
34 زيادة اقتضاها التركيب.
35 في الأحل: بقا.
36 في الأصل: على أنّ.
37 في الأصل: تفكّرت (استعمال من الدارجة).
38 أي أنّ أرضها طيّبة وسكّانها أناس من الصلحاء.

[ص ٣٠ و] قال المؤلّف: دخلت مدينة غرناطة -أعادها الله للإسلام ونصرها الله- فرأيت فيها عمارة حسنة، وبنيان حسن، وأنهار في وسطها[39]، وعلماء وقرّاء، وخطباء[40] سبعة، أسماؤهم[41] مشهورة عند المسافرين. (وهي) مدينة متعلّقة بجبل[42] من جبال شلير[43]، غريبة[44] المنظر، تنظر إلى بلاد العدوّ، بيضاء[45] الأسوار، مدينة حسنة على رأسها تاج: وهو منزل السّلطان المسمّى بالحمراء[46] / [ص ٣٠ ظ] تنهمر منها مياه وخضرة. مدينة مزيّنة بكثرة الأشجار والعمارة والقصور. إنّ من جملة ما كان فيها من الأجنّة ألف ألف جنان، فيها[47] ألف ألف قصر عامرة[48] بالرّجال والأولاد والحريم. وفي زمان الفواكه يعمرونها بالعمارة الحسنة. وفي كلّ قصر (هناك)[49] الغناء[50]وطرب طوال[51] خمسة أشهار (مع)[52] الأكل والشّرب والفرح[53] والسّرور. ومدينة غرناطة في مدائن بلاد الأندلس ليس لها نظير في جملة المدائن. وهي مدينة فيها العدل في جميع الأحكام: في الحسبة والأسعار والبيع والشّراء، والاحتراز من

---

39 يقصد نهر شنيل.
40 في الأصل: خطاب.
41 في الأصل: أسماؤها.
42 في الأصل: بالجبل.
43 في الأصل: سلير.
44 أي عجيبة.
45 في الأصل: بيضة.
46 في الأصل: الحمرة.
47 في الأصل: يكون فيها.
48 في الأصل: معمّرة.
49 زيادة اقتضاها التركيب.
50 في الأصل: المغاني.
51 في الأصل: بطول.
52 زيادة اقتضاها التركيب.
53 في الأصل: والطرب والفرح.

الرّباء، والمحافظة[54] عن الحلال. مدينة / [ص ٣١ و] غرناطة طيّبة الهواء والماء، مليحة الدّيباج في الرّجال والأولاد والنّساء[55]، كثيرة الكسوة والثّياب، كثيرة الحرث والنسل، طيّبة المرعى، كثيرة الرّخاء في جميع الأشياء ساكنها سعيد وميّتها شهيد. كفى بها (أنّ)[56] العدوّ ينظر[57] إليها فينقهر، وكفى أنّها تنازع[58] الشّيطان، وتنازع(٤٣) أصحاب الأوثان، قاهرة أصحاب الصّلبان. يراها العدوّ فينفجع. وكفى بها أنّها بقيت من علامات فخر الإسلام على عبادة الأوثان والصّلبان. لها من المدائن والحصون المشهورة والخيول المرتّبة في ثغور الرّوم[59]، مستعدّين بالعدد والعتاد[60] / [ص ٣١ و] والسّيوف القاطعات، مستعدّين[61] في كلّ ساعة وحين، ينتظرون إلى العدوّ بصدور منشرحة[62]، وقلوب فرحة[63]. غزواتهم مشهورة، وأعلامهم منشورة، ودفعاتهم منصورة. قهروا العدوّ ونصروا الدّين، وافتخرت بهم أمصار المسلمين.

قال المؤلف رحمه الله: من أراد أن ينظر / [ص ٣٢ و] إلى دمشق الشّام فلينظر إلى بلنسيّة وغرناطة في الماء والهواء والعمارة والبنيان الحسن. وإنّي لم تطب نفسي فيما[64] دخلت من المدائن على

---

54 في الأصل: في الحفظ.
55 المقصود: حسن لباس أهل الأندلس رجالا ونساء وأولادا.
56 زيادة اقتضاها التّركيب.
57 في الأصل: ينظر العدوّ.
58 في الأصل: نازعة.
59 المقصود: النصارى.
60 في الأصل: بالعدد والمعدّات.
61 في الأصل: معدّين.
62 في الأصل: مشروحة.
63 في الأصل: فارحة.
64 في الأصل: فيها.

سكنى[65] غير مدينة غرناطة. (فهي)[66] كثيرة الحصون والقرى[67] والمدن مثل الشّام. وقد كان[68] المسافرون يصفون المدن ويقولون: إنّ جزيرة الأندلس سامية[69]. فكان قولهم ذلك هو الحقّ[70]. قال المؤلّف: لم أر في الأقاليم الخمسة التي دخلت، من السّبعة أقاليم، أحسن ولا أملح ولا أضوأ منظرا من أرض بلنسيّة، و أرض مرسية وأرض قرطبة وأرض غرناطة. من أراد أن ينظر / [ص ٣٢ ظ] إلى ملك الشّام، فلينظر إلى هذه البلاد[71]. غير أنّ الشّام (هي)[72] الأرض المقدّس، وفيها المحشر، وإليها المصير. بلاد ملك بني الأحمر لها من المدائن عدد مثل ملك الشّام: مثل مالقة، ووادي آش، وبسطة[73]: دار الزعفران. والمريّة: دار التّجار، والمنكّب[74]: دار القصب الحلو والسّكر، ومالقة: دار الذّهب في الفخّار، وجبل شلير: دار الحرير المفتحان (هكذا). وتحت المدينة المذكورة غرناطة/ [ص ٣٣ و] دار صناعة نسيج الحرير الشّرب (هكذا)، والزّردحان. لم ير في الأفق صناعة[75]، في كلّ ما جاء[76] النّاس به من الصّنائع، مثل (ما في)[77] مدينة غرناطة وملكها و حرثها ونسلها.

---

65 في الأصل: سكنا.
66 زيادة اقتضاها التّركيب.
67 في الأصل: القرا.
68 في الأصل: كانت.
69 معناه: عالية القدر.
70 في الأصل: فكان ذلك الحقّ ما قالوا.
71 المقصود الأندلس.
72 زيادة اقتضاها التّركيب.
73 في الأصل: بصطة.
74 في الأصل: منكب.
75 في الأصل: صنعة.
76 في الأصل: جاءت.
77 زيادة اقتضاها التّركيب.

(فهي)[78] مكتفية عن سائر الأرض والأقطار. بلاد لا تنقطع منها غلّة من زرع وثمار، حبوبها كثيرة[79]، وعمارتها متّسعة[80]. ليس[81] عندهم خوف من محلّ، ولا رجوع[82] رجال بطونهم مخمصة، ووجوههم مضيئة، وأجسامهم شديدة، وقلوبهم مؤمنة[83]، لا يسمعون باطلا ولا محالا، نصفهم (بما)[84] وصف[85] (به)[86] الإنصار: شبّان أحرار[87]، غوّارون[88]. لا تأخذهم في الله لومة لائم. لا يخافون[89] من الكفّار. والموت في الجهاد عندهم أحلى[90] من الشّهد، وألين من الزّبد، طالبين الآخرة ومرضاة الرّبّ / [ص ٣٣ ظ] بالجدّ والحزم والعزم والقوّة والإيثار. يطلبون رضاء الرّحمان، وجنّة الرّضوان، والحور العين، وجنّة الرّضوان (هكذا بالتّكرار). إنّ[91] مثل ملك بني الأحمر كمثل ملك الشّام. في كلّ قرية خطبة، وماء وآذان، يعني[92] بالمآذن[93]: الصّوامع. ففي[94] كلّ قرية صومعة

---

78 زيادة اقتضاها التّركيب.
79 في الأصل: ياسرة. وهي عبارة من اللّهجة الدّارجة.
80 في الأصل: كثيرة.
81 في الأصل: لا.
82 في الأصل: لا رجوع.
83 في الأصل: عقيدة.
84 زيادة اقتضاها التّركيب.
85 في الأصل: يوصف.
86 زيادة اقتضاها التّركيب.
87 في الأصل: حوّار.
88 في الأصل: غوّار.
89 في الأصل: ولا خوف يخافونه.
90 في الأصل: أحلا.
91 في الأصل: فانّ.
92 أي المؤلّف.
93 في الأصل: بالمؤاذن.
94 في الأصل: في.

مثل القلوع في البحر، وفي كلّ قرية خطبة. (وهناك)[95] قرى وحصون مثل النّجوم في السّماء وكذلك جبال بيت المقدّس. والله إنّها ملك مبارك[96] وبقيّة من البركة التي[97] كانت في جزيرة إسبانيا[98]، والدّليل[99] (على هذه)[100] البركة فيها النّصّ[101] والظّفر بالعَدوّ في جميع السّنين الماضية والآتية[102]. انظر إلى / [ص ٣٤ و] الوقائع الكثيرة[103] على زماننا، وزمان أجدادنا، كم من وقعة نصروا (فيها)[104] على الأعداء. وكفى بوقعة فجّ خير على زماننا هذا. وهذا دليل الخير والفضيلة[105] (التي تميّزها)[106] على سائر البلاد. جرى فيها[107] على الفئة[108] الكثيرة من الرّوم[109]، بالفئة[110] القليلة من المسلمين مثل وقعة وادي آش وهي دار مملكة و خصب ورخاء وخير ومياه وبساتين وجنّات في الأرض. وفي جبال الغربيّة مدينة رندة، وأحوازها كثيرة الزّرع والحرث والنّسل.

---

95 زيادة اقتضاها التّركيب.
96 في الأصل: ملكا مباركا.
97 في الأصل: الذي.
98 في الأصل: اصبانية.
99 في الأصل: دليل.
100 زيادة اقتضاها التّركيب.
101 أي القرآن.
102 في الأصل: الباقية.
103 في الأصل: وقعتها اليسيرة.
104 زيادة اقتضاها التّركيب.
105 في الأصل: فضيلة.
106 زيادة اقتضاها التّركيب.
107 أي الأندلس.
108 في الأصل: بالفيئة.
109 أي النّصارى الإسبان.
110 في الأصل: والفيئة.

قال (المؤلف)[111]: بعد ملك الشّام وملك مصر، لم يكن في بلاد العرب موضعا طيّبا للمؤمن يعينه على دينه ودنياه إلاّ ملك بني الأحمر بالأندلس. وبالله التّوفيق / [ص ٣٤ ظ] هذا[112] ما اختصرناه في قصّة جزيرة إسبانيّة[113] ممّا جرى[114] فيها من خير وشرّ. نسأل الله ربّنا أن يحسن العاقبة في ما[115] بقي[116] وأن يسبل السّتر على المؤمنين الذين تحت الذّمّة في الجزيرة المذكورة. وألاّ[117] يؤاخذ من قدر على الخروج، ولم يخرج، ألاّ[118] يؤاخذه الله بعقوبة، أنّه كريم جواد حليم، لا يعجل (هكذا)، وأن ينجيهم ببركة كلمة التّوحيد، ونيّة الإخلاص في دين الله وشريعة نبيّه عليه السّلام. ونسأل الله ربّنا أن يجمع جماعة المسلمين في جنّة النّعيم مع النّبيئين / [ص ٣٥ و] والشّهداء والصّالحين، آمين يا ربّ العالمين. والله تعالى يقول: "تِلْكَ الدّار الآخرة نجعلها للّذين لا يريدون غلوّا في الأرض ولا فسادا، والعاقبة للمتّقين."... (استطراد)

[ص ٣٨ و] خرجت من بلاد الأندلس ووصفها بالخير والغير (هكذا)، والله الموفّق للصّواب. نخرج من ملك بني الأحمر. وهو مسيرة سبعة أيّام طولا، وثلاثة أيّام عرضا. ولكن عمائرها[119] من القرى والحصون، وجميع العمائر تناظر بعضها بعضا[120]، لا تغيب مدينة

---

111 إضافة للتّوضيح.
112 في الأصل: وهذا.
113 في الأصل: إصْبانية.
114 في الأصل: جرا.
115 في الأصل: الذي.
116 في الأصل: بقا.
117 في الأصل: أن لا.
118 في الأصل: أن لا.
119 المقصود: عمرانها.
120 المقصود: قريبة من بعضها.

عن[121] أخرى، ولا قرية عن[122] أخرى[123] ولا حصن عن[124] آخر. كلّها ينظر / [ص ٣٨ ظ] بعضها (إلى)[125] بعض[126]. اللّهم عمّرها بالإسلام إلى يوم البعث...".

---

121 في الأصل: من.
122 في الأصل: من.
123 في الأصل: أخرا.
124 في الأصل: من.
125 اضافة يقتضيها التّركيب.
126 في الأصل: بعضا.

DOS ARABISMES INTERROMÀNICS

Germà COLÓN DOMÈNECH
Universitat de Basilea

Participant entre semitistes a l'homenatge que hom ret a María Jesús Rubiera, al qual he estat amablement invitat, poca cosa específica hi puc aportar. Em permetré tanmateix d'adduir uns materials sobre dos arabismes, els quals tenen o han tingut una projecció major de la que es suposava. Tant pel Nord com pel Sud els dos ètims que ací considere han sobrepassat els límits d'una sola llengua.

1. Català *alfàbia* - occità *fabia, fabi.*

Quan Jaume Massó i Torrents va publicar, poc acuradament per cert, la seva edició del *Decameron* català del 1429, cregué poder determinar-ne la procedència geogràfica mallorquina del traductor, basant-se en el fet que hi escrivia *aygo* (per aigua) i en la presència del mot *alfàbia* 'gerra gran', lexema encara viu a les Illes, sobretot sota la forma *aufàbia*[1]. En un treball meu del 1976 vaig mostrar la feblesa d'aquests i d'altres arguments, tot assenyalant que *alfàbia* era un terme que vivia al conjunt del domini lingüístic català, tant a Mallorca, com a Girona o València[2]. El *DECat*, sense fer-hi esment, com acostuma, seguí, pero, el meu punt de vista i afegí més documentació del Rosselló

[1] Johan Boccaci, *Decameron, traducció catalana segons l'únic manuscrit conegut (1429)*, publicat per Jaume Massó Torrents, New York, 1910, p. VIII («Bibliotheca Hispanica»).

[2] G. Colón, *El léxico catalán en la Romania*, Madrid, Gredos, 1976, p. 159; vegeu ara *El lèxic català dins la Romània*, València, 1993, pp. 138-139.

treta dels materials d'Alart,[3] i, fidel a la seva proclivitat de veure catalanismes per tot arreu, considerà que les formes dels parlars occitans són preses del català, entre les quals l'exemple de Mistral *fabi* usat a *Calendau*.

Malhauradament se li va escapar un ben interessant passatge provençal, reportat pel diccionari de Levy,[4] tant antic que les mostres catalanes, procedent d'Ièro (francès Hières) i que apareix en un inventari de l'any 1431 del castell d'aquesta localitat del departament del Var. Així entre els objectes que són «En la despensa pres de la sala» hi és mencionada:

«Item, una *fabia* a tenir oli»[5].

Els redactors que ara continuen l'elaboració del *FEW*, en estudiar aquests termes occitans, de la Provença estricta, com són els marsellesos i rodanesos *fabi, fabieto i fabioun* 'gerra, gerreta' elencats al diccionari d'Achard (1785) i a Lou Tresor dóu Felibrige,[6] no hi van advertir llur relació amb els catalans *alfàbia, alfabieta, alfabier, alfabió*, i col·locaren aquells prudentment entre els «Matériaux d'origine inconnue ou incertaine»,[7] en la secció de mots que hom inclou sota el concepte de «cruche», materials que són oferts per una possible identificació als investigadors.

---

[3] J. Coromines, *Diccionari crític i complementari de la llengua catalana*, Barcelona, Curial, 1980, p. 174 (citem: *DECat).*

[4] E. Levy, *Provenzalisches Supplement Wörterbuch*, Leipzig,1902, III, p. 366, s.v. *fabia* ("Krug"). El prov. ant. *fabia* "jarre" també és al *Petit dictionnaire provençal-français (s.v.)* del mateix autor.

[5] Publicat per Maurice Raimbault, «Inventari dou castèu d'lèro en 1431», *Revue des langues romanes*, XXXVII, 1893-1894, pp. 302-318, el nostre text a la pàgina 315.

[6] F. Mistral, *Lou Tresor dóu Felibrige ou Dictionnaire Provençal-Français*, Paris, Delagrave, 1932, p. 1085: «Fabi, s.f. Jarre; *Fabieto, s.f.* Petite jarre; *Fabioun*, s.m. Pot de grès où l'on met des anchois».

[7] W. von Wartburg, *Französisches Etymologisches Wörterbuch*, XXII (2e partie), fasc. 153, Basel, 1993, p. 120*b*.

Una volta vinculats ací els vocables catalans amb els occitans, ens trobem no pas davant d'un manlleu, sinó d'una extensió major de la base aràbiga, que ara comprèn dues llengues romàniques, tot i que certament es tracta, com tantes altres vegades, d'un «continuum» lèxic catalano-occità.

Sobre l'ètim aràbic **ḥābiya** 'gerra gran' informa el *DECat (loc. cit.)* i ja abans Steiger[8].

2. Andalús *bardomera* | *marmotera* - Català *marmota.*

Durant les sovintejades consultes al repertori de privilegis valencians anomenat *Aureum Opus*[9] vaig topar en un document del rei Pere el Cerimoniós del 1336 amb la curiosa expressió *marmota de fusta,* relativa a l'obstrucció que experimenta el riu Guadalaviar amb aquest embalum (possiblement brosses, arbres tallats, canyes i altres escombraries), que el mateix text glossa com a equivalent del llatí *congeries;* millor dit, com que el mot llatí sembla al redactor massa elevat, hi dóna la denominació popular «congeries *fuste marmota* vulgariter appellata». Vet ací la disposició en qüestió:

«Quod congeries siue *marmota de fusta* non possit in riuo fieri a ponte de quart usque ad locum vbi assuetum est exaguari et reponi fusta: et quod super hoc possit imponi pena per iusticiam et iuratos.

Petrus dei gratia rex aragonum valentiæ etc. fidelibus suis iusticiis et iuratis civitatis valentiæ salutem et gratiam. Cum preteritorum dispendia cautiores nos reddere debeant ad futura: propterea quod congeries *fuste marmota* vulgariter appellata: quæ per fluvium de godalauiar ad dictam civitatem valentiæ ducitur: tam in pontibus civitatis quam in aliis multa retroactis temporibus damna intulerit et posset inferre si non curaremus remedium congruum adhibere: iccirco cauta provisione statuimus et mandamus quatenus nullis sit licitum dictam congeriem fuste sive *marmotam* facere vel ponere in dicto fluuio sive eius litoribus ei propinquis: de loco videlicet in quo situs est pons loci de quart usque ad locum

---

[8] Arnald Steiger, *Contribución a la fonética del hispano-árabe y de los arabismos en el ibero-románico y el siciliano*, Madrid, 1932, p 230, § 30 (Anejo XVII de la *RFE).*

[9] *Aureum opus regalium priuilegiorum ciuitatis et regni Valentie,* ed. Lluís de Alanya, València 1515 (= reprint d'Anubar, València, 1972).

ubi assueta est ipsa fusta de dicto fluuio extrahi et in terram reponi siue exaguari. Et vt predicta melius obseruentur volumus ac vobis mandamus et potestatem plenariam impartimur quod vos possitis contra facientibus penas imponere et eas publicatas exhigere alias compulsiones facere prout vobis videbitur expedire. Datum cesar auguste tertio calendas aprilis anno Domini M.CCCXXXVI»[10].

El nom de l'animal *marmota* és molt més modern en les llengues hispàniques (ni en català ni en castellà és atestat abans del segle XVIII), calia cercar allondres l'origen d'aquesta marmota que patia el riu Guadalaviar.

Feliçment Robert Pocklington va publicar fa uns any un preciós article, on entre altres arabismes,[11] estudiava el parell *bardomera i marmotera* "broza y suciedad que traen los ríos sobre su corriente en las avenidas" en les comarques de l'Andalusia oriental i de Múrcia[12]. Hi té en compte frases com *quitar, limpiar la bardomera* "desbrozar para que corra el agua". Al costat de *bardomera* i del primitiu *bardoma,* hi ha molts punts amb els lexemes *marmotera* i *marmota.* A la pàgina 64, Pocklington cartografia aquests lexemes marcant gràficament les variants: l'àmbit geogràfic en són les provincies andaluses de Jaén, Granada i Almeria i la regió de Múrcia, amb Oriola. Ens afecten especialment els exemples murcians, en particular aquest de les *Actas Capitulares del Concejo de Murcia* del 1467:

«El ryo Segura que pasa por ante esta çibdad esta ribierto en muchos logares de muchos alamos caydos e *marmotas* e cañares, de manera que al tienpo de las creçidas del el agua non puede despedir; antes por cabsa de lo susodicho el agua regolfa e por ello la huerta e esta çibdad esta en grand peligro. Por esta rason, que la paresçia quel dicho rio se deuia mandar linpiar»[13].

---

[10] *Aureum opus*, fol. XCIIII v°-XCV (= reprint, pp. 248-249).

[11] Robert Pocklington, «Seis voces de origen árabe», *Revista de Filología Española, LXV,* 1985, pp. 51-74.

[12] Pocklington, *Op. cit.* 58-67. Aquí resta demostrat que *bardoma* no és aragonès ni té res a veure amb *bardo* "barro", com suposava el *DECH, I, p.* 51 2a (s v. *bardo,* II).

[13] Transcripció de Pocklington, *op. cit., p.* 65. També el murcià Francisco Cascales (1621) parla de les «ramas y *marmotas,* como suelen (sc. tener) los ríos grandes en sus avenidas». Vegeu J. García Soriano, *Vocabulario del dialecto*

Al meu parer tant *marmota* com *bardoma* -llurs derivats *marmotera, barbotera, marmote, mormote, esmarmotar, bardomar-*[14] tenen el mateix origen, el qual es pot explicar per metàtesis o transposicions, pero no sembla massa encertat anar a cercar un ètim aràbic per *bardoma* i un altre per *marmota*, si tenim en compte l'estructura sil·làbica dels mots i el fenomen d'equivalència acústica. L'autor parteix, sempre amb molta precaució, per *bardoma* del participi passiu femení **mardūma** del verb àrab **radama** 'taponar, obstruir o cegar con tierra', mentre que per *marmota*, pensa en **marbūṭa**, també participi passiu femení de l'arrel **r-b-ṭ** 'atar, sujetar, frenar'[15]. No obstant ell mateix es planteja la possibilitat -la qual rebutja- que tant *bardomera* com *marmotera* hagin pogut eixir d'un mateix ètim.

Pocklington acaba la seua acurada exposició demanant-se si en l'esdevenidor «aparecerá en los archivos un antiguo *marmota*, desde el cual se derivó y difundió la voz *marmotera / -o*»[16]. Els arxius valencians ens han ofert un testimoni de *marmota* del 1336, doncs el més antic de tots. No pense que el lexema s'hagi estès des de València cap al Sud, pero sí que podem dir que aquest va més enllà de l'àmbit lingüístic castellà i que abraçà un dia la part meridional del domini català.

---

murciano, Madrid, 1932, p 81 (s.v *marmota).*

[14] García Soriano, *op. cit*, p. 138 esmenta un document del rei Alfons X de Castella referit a Oriola, on es diu d'una séquia que *no se bardome* "no s'obstruesca".

[15] Pocklington, *op. cit.*, pp. 61-62 i 65.

[16] *Ibidem, p.* 67.

LAS MUJERES Y EL MATRIMONIO EN EL *KITĀB AL-'IQD AL-FARĪD* DE IBN 'ABD RABBIHI AL-ANDALUSĪ.

Hany MUHAMMAD EL-ERYAN
Universidad de Alicante

La mujer en la literatura y en la historia árabe ha sido uno de los pilares y ejes principales en torno a los cuales se han inspirado numerosos escritores e historiadores. En multitud de obras de distinta índole encontramos recogidas las diferentes opiniones que los autores tenían, o, al menos, habían aprendido, acerca de la naturaleza de las mujeres y de sus relaciones con los hombres, bien a través de la institución del matrimonio, bien a través de simples relaciones humanas.

Es de notar, sin embargo, que la mayoría de las veces lo que aparece en este tipo de textos es una visión de la mujer absolutamente mediatizada por la opinión de los hombres, la mujer como ser con el cual el hombre ha de establecer una serie de relaciones. En pocas ocasiones nos aparecen casos de mujeres de carne y hueso que piensan y actúan por iniciativa propia ajenas al consejo de los hombres: las veces en que aparecen, por excepcionales, merecen ser recogidas y comentadas.

En este sentido, el presente trabajo recoge y comenta ciertas partes del capítulo que Ibn 'Abd Rabbihi consagra en su *Al-'Iqd al-Farīd*[1] a las mujeres y al matrimonio. En este capítulo Ibn 'Abd Rabbihi nos habla tanto de la imagen de la mujer que ha de ser idónea para ser

[1] *Vid.* en general sobre Ibn 'Abd Rabbihi, *E.I.*^{2}, vol. III, pp. 698-699 (C. Brockelmann); *GAL*, I, p. 154, *S.* I, pp. 250-251. Utilizo la edición del *'Iqd al-Farīd* de El Cairo, 1367/1948 y ss., 7 vols., preparada por Aḥmad Amīn, Ibrāhīm al-Ibyārī y Aḥmad Zayyīn; el capítulo sobre el que nos centramos en estas páginas se encuentra en el tomo 6 (editado en 1388 / 1968 por los dos primeros anteriormente citados más 'Abd As-Salām Hārūn), páginas 82-142.

tomada en matrimonio por el hombre, como de distintos casos concretos, tomados aparentemente de casos reales e históricos, en los que se pone de manifiesto una serie de peculiaridades propias de la relación entre hombres y mujeres árabes, así como los diferentes gustos que un autor árabe del siglo X tenía en "materia femenina".

Hay que señalar, previamente, el carácter particular del libro de Ibn 'Abd Rabbihi: el autor, *kātib* del califa 'Abd ar-Raḥmān III y su poeta oficial[2], está inmerso en plena época de la arabización e islamización intensa de al-Andalus. En esta época se recogen y se recrean todos los motivos orientales que han llegado y llegan a la Península, de tal manera que prácticamente el ámbito cultural oriental es exportado en su totalidad a al-Andalus. En esta labor de trasvase, la literatura de *adab* jugará un papel fundamental debido a su propia naturaleza de recopilación de diversos campos del saber, y, dentro de este género literario, en al-Andalus brillará durante siglos con luz propia el *'Iqd al-farīd*[3]. De esta manera, la obra de Ibn 'Abd Rabbihi no responde a una época o zona geográfica concretas, sino que es tributaria de los motivos orientales acerca de los temas tratados, entre ellos el del objeto de este trabajo.

El capítulo en concreto porta como título "Sobre las mujeres y sus características" y a través de él se hace un recorrido -siempre con el norte común de la mujer como posible pareja matrimonial- por diferentes rasgos caracterizadores, negativos y positivos, abominables y adorables, de la mujer como ser al que el árabe ha de acceder para la vida en común.

El texto va estructurado en diferentes temas relacionados con el sujeto general del capítulo, temas que van siendo ejemplificados continuamente por Ibn 'Abd Rabbihi con diferentes historias, anécdotas y poesías a partir de las cuales el lector ha de sacar su propia enseñanza. Apenas se encuentran comentarios propios del autor, sino que, siguiendo su propio método de trabajo constante en toda la obra y

---

[2] Sobre la producción literaria de esta época en al-Andalus, *vid.* María Jesús Rubiera, *Bibliografía de la Literatura Hispano-Árabe*, Alicante, 1988, pp. 37-41.

[3] *Vid.* María Jesús Rubiera, *Literatura Hispanoárabe*, Madrid, 1992, pp. 177-180.

generalmente particular del género de *adab*, los motivos son tratados a partir de la experiencia aprendida desde la cual hay que extraer la enseñanza.

Así, los temas que en el capítulo van siendo tratados en relación con las mujeres y el matrimonio son, en una relación ordenada que no siempre se cumple en el texto, los siguientes:

1. La mujer.
   - 1.1. La belleza de la mujer y su descripción.
   - 1.2. Origen geográfico de las mujeres.
   - 1.3. El dinero y la juventud como metas de la mujer.
   - 1.4. Las más feas mujeres.
   - 1.5. La mujer y el orgullo familiar.
   - 1.6. La astucia de la mujer y sus argucias.
   - 1.7. La poligamia y la convivencia de las mujeres.
   - 1.8. Las esclavas.

2. El matrimonio.
   - 2.1. Consejos de los padres a los hijos antes del matrimonio.
   - 2.2. La opinión de la mujer para la elección del marido.
   - 2.3. Petición de mano a la mujer.
   - 2.4. Viajar para buscar el matrimonio.
   - 2.5. Solicitud de opinión para el matrimonio.
   - 2.6. El matrimonio y la fe.
   - 2.7. Sobre el repudio.

* * * * *

Uno de los puntos en los que el autor hace, lógicamente, mayor insistencia es en el de la descripción física de la mujer, tanto en sentido negativo como en el positivo. En estas descripciones nos aparecen imágenes que son clásicas en la historia y la literatura árabes y que se repiten en multitud de composiciones. La belleza de la mujer ideal es siempre ponderada en términos similares, y su descripción entra en los cánones árabes antiguos. Así, por ejemplo, el autor nos hace mención

de una carta que 'Abd al-Malik al-Ḥaŷŷāŷ escribió a Ayyūb ibn al-Qariyya para que éste le buscara una mujer de características concretas:

> Guapa cuando la ves de lejos, hermosa cuando la ves de cerca. Con honor entre su pueblo. Humilde y cariñosa con su marido (107, 5)[4].

La respuesta de Ayyūb fue positiva, había encontrado a tal mujer, pero ésta tenía un inconveniente: tenía los senos muy desarrollados. La respuesta de al-Ḥaŷŷāŷ, contento por el descubrimiento, fue:

> La belleza de la mujer no es completa si no posee abundantes senos, que dan calor al que tiene frío y dejan a los niños satisfechos con su leche (*Id.*, 9)

Un poco más adelante encontramos una conversación entre Jālid ibn Safwān y una celestina, una mujer que buscaba jóvenes para los hombres (*imra'a tadul 'alà n-nisā'*). La celestina le pide que le describa a la mujer que a Jālid le gustaría para casarse; éste responde:

> La quiero virgen, pero que no lo aparente, o no virgen, pero que lo aparente. Bella de cerca, impresionante de lejos. Que haya estado en la abundancia y se haya empobrecido: así conocerá la educación de la riqueza y la humildad de la pobreza. Si nos unimos seremos gente de este mundo; si nos separamos, seremos gente de la otra vida. (*Id.*, 14)

Ante esta descripción, la celestina le responde que tal mujer existe, pero no en esta tierra, sino en el Paraíso, y exhorta a Jālid a que se esfuerce para llegar a conseguirla.

Las descripciones que se dan de la mujer alcanzan tanto su aspecto físico como las cualidades morales que debe poseer para ser una mujer idónea para el matrimonio. La mujer ideal no sólo ha de tener unas determinadas características físicas de belleza, sino que también ha de reunir en su persona un comportamiento ético, generalmente para con su marido, digno de alabanza. Como ejemplos paradigmáticos de ambos aspectos, Ibn 'Abd Rabbihi nos ofrece dos descripciones generales de

---

[4] Los dos números que acompañan a las citas literales se refieren el primero al número de página y el segundo a la línea en la que comienza la cita.

la mujer: un árabe con experiencia con las mujeres que es preguntado acerca de las características de éstas responde:

> [La mejor mujer es] la más alta cuando se levanta y la más grande cuando se sienta. Si habla es la más sincera; si se enfada tiene aguante; se ríe sólo con una sonrisa; lo que hace, lo hace bien. No lleva la contraria a su marido, se queda en su casa, es honrada entre su gente, humilde y dulce en sí misma y puede tener muchos hijos (107, 20)

En cuanto a lo que corresponde a sus atributos físicos, es la respuesta de un hombre de Gatfān a 'Abd al-Malik ibn Marwān la que nos da sus características:

> Tenla [a tu mujer], Príncipe de los Creyentes, con los pies lisos, talones brillantes, piernas llenas, rodillas redondeadas, muslos rellenos, trasero liso, cintura pequeña, espalda suave, brazos grandes, palmas de las manos pequeñas, seños empinados, mejillas rojas, ojos negros, cejas anchas, labios pequeños, frente brillante, pelo negro, cuello largo, ojos grandes, sin barriga (108, 1)

'Abd al-Malik le pregunta desesperado dónde se halla esa mujer, y la respuesta del hombre no deja lugar a dudas: "La encontrarás entre los árabes puros o entre los persas puros" (*jāliṣ al-'arab aw fī jāliṣ al-furs*). La mujer, entonces une en sí belleza física y moral para atraer al hombre y que pueda ser tomada en matrimonio y, asimismo, para que este estado pueda significar una vida grata y placentera[5].

Como contrapunto a todas estas cualidades, Ibn 'Abd Rabbihi también se detiene en lo que son los principales defectos del sexo femenino, y, de la misma forma que antes, estos defectos atañen tanto a los rasgos físicos de la mujer como a sus caracteres éticos y morales. Así, una descripción arquetípica de la fealdad de la mujer podría ser

---

[5] No sólo eso, sino que el matrimonio con una mujer adecuada puede ser, según el *'Iqd al-farīd*, segura vía para alcanzar las recompensas ultarrenenas: "Miró 'Imrān ibn Ḥittān a su mujer, la cual era muy bella siendo él muy feo, y le dijo: 'Estaremos los dos en el Paraíso, si Dios quiere'. Dijo ella: '¿Cómo es eso?' Dijo él: 'He tenido una mujer como tú de guapa y he dado gracias a Dios, mientras que tú has tenido un marido feo como yo y lo has soportado'" (109, 1).

Descríbenos a la mujer fea y mala. Dijo [el árabe sabio]: "La peor es aquella que es flaca de cuerpo, con poca carne, larguirucha, amarillenta, demacrada, con mal aliento ... con la lengua afilada; la que se ríe exageradamente, dice mentiras, desea la maldición al marido y es presumida" (112, 4)

Entonces, una mujer de este tipo que se une con un hombre, no será para él sino "una maldición disparada al cuello del servidor de Dios" (112, 3) o, según un dicho del profeta David, "la red de un cazador, de la que no se escapa sino quien Dios quiere" (111, 20).

Una de las virtudes principales que la mujer ha de poseer para poderse unir en matrimonio con un hombre es la de tener orgullo familiar y de estirpe. Este valor de raigambre preislámica será adoptado de la misma forma por el Islam, de tal manera que todo musulmán, hombre y mujer, ha de tener a su familia en la más alta consideración, aunque siempre ha de hablar de ella con prudencia y mesura:

Al-Walīd ibn 'Abd al-Malik tenía cuatro mujeres que se reunían con él en la mesa y conversaban entre ellas. Cada una contaba cosas sobre el orgullo de sus familias, excepto una que no dijo nada y que era la hija de Yazīd ibn Mu'āwiyya. Habló por ella el marido y dijo: "Habló quien necesitó mostrarse a sí misma, y se calló quien le basta con que los demás le conozcan. Si ella hubiera querido hablar hubiera dicho: 'Soy la hija de vuestros jefes antes del Islam y de vuestros califas en el Islam'" (104, 10)

Este último ejemplo nos lleva a uno de los temas que son también ejemplificados por el autor en torno a las mujeres y el matrimonio: el tema de la poligamia y la convivencia entre las distintas mujeres. Las distintas relaciones entre las mujeres de un mismo hombre son glosadas en este capítulo del *'Iqd* acudiendo de nuevo a diferentes historias. Así, se señala la equidad de al-Ḥaŷŷāŷ repartiendo por igual sus noches entre las mujeres y su sabiduría al diferenciar sus distintas experiencias según haya pasado la noche con una u otra de sus mujeres:

Mi noche con Hind bint al-Muhallab es la noche de un joven entre jóvenes, que juega y juegan; mi noche con Hind bint Asmā'a es la noche de un rey entre reyes; mi noche con Umm al-Ŷulās es la noche de un beduino entre beduinos tal como se ve en sus conversaciones y sus poesías, y mi noche con Amat Allāh bint 'Ābd ar-Raḥmān ibn Ŷarīr es la noche de un sabio entre los sabios y los alfaquíes (104, 21)

y también se hace mención a las disputas que entre las esposas pueda haber en torno a los favores del marido para con una u otra de ellas. En una historia entreverada de versos, Ibn 'Abd Rabbihi nos cuenta cómo se encuentran las dos esposas de un mismo hombre; la esposa más reciente le dice a la más antigua:

No son iguales dos piernas, una que está bien y otra paralizada por el paso del tiempo.

No son iguales dos vestidos, uno ya usado y otro nuevo en manos de los vendedores.

y le responde la más antigua

Viaje tu corazón a su albedrío por las pasiones, mas el corazón retiene siempre el primer amor.

Muchas casas en la tierra son deseadas por el joven, mas el cariño retorna siempre a su primera morada. (102, 7)

Al lado de las diferentes descripciones de belleza que Ibn 'Abd Rabbihi nos ofrece en este capítulo, van siendo tratados también otros apectos de la mujer que interesan al lector masculino de la obra, aspectos que se refieren tanto a la cualidad de los orígenes geográficos de las mujeres como a distintos comportamientos e intereses de éstas. Así, por ejemplo, las mujeres esclavas quedan muy determinadas para su función según su origen étnico-geográfico, puesto que, según 'Abd al-Malik ibn Marwān "quien quiera una esclava para disfrutar, que la elija de entre los beréberes; quien la quiera para tener niños, que la elija persa, y quien la quiera como sirvienta, que la elija cristiana (*rūmiyya*)" (103, 12).

Pronto comienza a aparecer entre las líneas del texto una vertiente evidentemente misógina en lo que se refiere al tratamiento de algunas características que se creen propias e innatas de las mujeres. Se trata de características muy conocidas por la tradición y contra las que los autores gustan de poner en guardia a los hombres, puesto que es inevitable hallarlas en las mujeres.

De esta manera, los principales afanes de las mujeres a la hora de unirse a un hombre en matrimonio son, según los ejemplos que recoge

el autor, dos: las ansias de juventud y de dinero, como señalan los versos de 'Abda ibn aṭ-Ṭabīb:

Si me preguntan sobre las mujeres, sé los remedios porque soy experto,
Si se queda el hombre canoso o disminuye su riqueza, entonces no tendrá su cariño.
Quieren la riqueza del dinero en donde está, y la juventud para ellas es maravillosa.
(*Id.*, 3)

Las mujeres son por naturaleza taimadas y astutas; en sus argucias esconden mil trucos para engañar y contradecir a los hombres. Este motivo perenne y de gran éxito en toda la literatura medieval es también explotado por el autor del *'Iqd al-farīd* a través de diversas anécdotas y dichos, que nos muestran cómo las mujeres siempre desean lo que les es prohibido:

[Dijo un sabio] No prohíbas nada a una mujer: al final seguro que lo hará.

o que su voluntad es débil y mudable según las circunstancias:

Había una mujer que fue pedida en matrimonio por dos jóvenes. Cuando se acercó el primero, ella le dijo que por él dejaría morir a su padre y a su madre, y estuvo conversando con él. Mas cuando llegó el otro joven, en el acto le dijo al primero: "¡Vete al infierno!" (127, 12)

El segundo gran índice temático del que se ocupa el capítulo en cuestión es el de la institución del matrimonio, de la mejor manera para acceder a él y, finalmente, cómo romperlo. Aunque algunos de los consejos vayan dirigidos hacia las mujeres, todos ellos tienen como centro absoluto el hombre como el bastión principal de la institución matrimonial, y, así, los consejos dados a las hijas versarán sobre la manera de agradar lo más posible a su futuro marido, como podemos ver en el siguiente fragmento:

Hija, ahora vas a dejar tu casa para ir con un hombre al que no conoces. Conviértete en una esclava para él: él será un esclavo para ti. Sé humilde con él, escúchale y obedécele, y que sus ojos no se detengan en algún defecto tuyo. No huelas mal, que siempre tenga de ti el mejor aroma; cuida de su comida y de su

sueño, vigila su dinero y a sus hijos, guarda sus secretos y procura no estar alegre cuando él está triste, ni triste cuando él esté alegre (83, 14)

Según señala Ibn 'Abd Rabbihi, existían algunos casos particulares a la hora de elegir la mujer para el matrimonio; así, señala que una práctica habitual entre los árabes era pedir la opinión de la mujer para casarse, o, según casos, darle a elegir entre dos pretendientes, como en el caso relatado de Hind bint 'Utba (p. 87, 7). Lo que ya no era práctica habitual era solicitar la mano directamente a la propia mujer; con todo, el autor también recoge el caso de alguna mujer excepcional a la cual su padre le otorga la facultad de acceder o negarse ella misma a las peticiones de sus pretendientes, como el caso que le sucedió a 'Abd al-Maŷīd ibn Suhayl ibn 'Abd ar-Raḥmān ibn 'Uf, quien estuvo en Basora para pedir la mano de la hija del juez, y éste le dijo:

Yo no te puedo negar nada, pero mi hija es una mujer sabia; vé y pídele la mano a ella (97, 15).

El hombre en muchas ocasiones se ve obligado a efectuar un viaje para poder solicitar la mano de la mujer. Esto da ocasión al autor para relatar diversas anécdotas en torno a casos reales que glosan el orgullo añadido del marido de haber tenido que hacer un viaje hasta la residencia de su amada, como el caso de aš-Šibānī, al cual le dijo su madre tras haber vuelto de su viaje de pedida de mano.

Te veo orgulloso como si te hubieras casado con la hija de Dū l-Ŷidayn o hubieras obtenido cien camellos de los de an-Nu'mān, y se fue el hijo e hizo ambas cosas (84, 5)

Otro apartado que Ibn 'Abd ar-Rabbihi glosa de forma más extensa es el de las opiniones que un hombre que desea casarse solicita a los que están a su alrededor; estas opiniones vuelven a girar sobre lugares comunes acerca de la idea del matrimonio y de cuál es la pareja ideal para un hombre. Así, los mismos o parecidos consejos que ya habíamos leído cuando se abordaba el tema de la mujer, vuelven a aparecer ahora cuando se trata de buscar la esposa ideal:

Un hombre quería casarse y dijo: "Preguntaré al primer hombre que vea". Cuando se acercó al primer hombre le preguntó: "Quiero casarme, ¿qué me aconseja?". Contestó el hombre: "Para ti la mujer virgen y que no esté en tu contra; la que tenga hijos, no te acerques a ella" (100, 17).

Le dijo un hombre a otro: "Si un día te casas, no te cases con una mujer que mire sus manos; por el contrario, cásate con una mujer que mire a las tuyas" (102, 19)

El matrimonio, pues, como una institución a la que hay que acercarse precavido en todos los órdenes y buscando a la mujer ideal. Y el matrimonio, con todo y con ello, concebido como una figura de suma importancia dentro del sistema de creencias del islam; es conocido cómo el celibato es una situación anómala para el creyente islámico, quien busca en la familia una de las formas de completar la cosmovisión del islam con respecto al creyente en el mundo terrenal, de acuerdo con el mensaje del Profeta. Los que no se casan son asociados al grupo de personas de la religión cristiana que han efectuado voto de abstinencia sexual, el grupo de personas célibes dedicadas íntegramente a la religión y que resultan una visión completamente ajena al creyente musulmán. Ibn 'Abd Rabbihi se inserta completamente dentro de esta línea de visión del matrimonio como estado aconsejable para el creyente que está instalado en la fe y, así, nos ofrece una serie de consejos a partir de las historias que trae a colación:

Dijo [Mahoma] a 'Akāf: "¿Tienes mujer?". Respondió éste: "No". Dijo entonces Mahoma: "Entonces eres de los hermanos de los demonios, y si eres de los sacerdotes cristianos, vé pues con ellos. Si eres uno de los nuestros, entonces cásate, porque el matrimonio es de nuestra fe" (82, 15).

[Un hombre le preguntó a Ḥasan]: "Tengo una hija, ¿con quién me aconsejas que la case?" Dijo Ḥasan: "Cásala con quien tema a Dios: si la quiere, será generoso con ella; si no la quiere, no le hará sufrir" (100, 5).

De entre los enlaces nupciales, lógicamente, los de más prestigio y mayor valor son aquellos que hacen enlazar a los contrayentes con la familia del Profeta; en este sentido, es revelador el hadiz que incluye la siguiente historia recogida por Ibn 'Abd Rabbihi:

'Alī ibn Abī Ṭālib dio su palabra a los hijos de Ŷa'far ibn Abī Ṭālib para que éstos contrajeran matrimonio con sus hijas. 'Alī se encontró con 'Umar ibn al-Jaṭṭāb, quien le dijo: "Cásame con tu hija". Dijo 'Alī: "La tengo prometida a los hijos de Ya'far". Le dijo 'Umar: "¡Por Dios, cásame con ella que no hay nadie en la tierra que pueda dejarte contento como yo!". Le dijo 'Alī: "Lo siento, Príncipe de los creyentes, pero he dado mi palabra". Fue 'Umar a la mezquita, se reunió con la gente y les dijo: "Casadme con Umm Kulzūm, que he oído al Profeta decir: 'Todo lazo de familia se corta el Día del Juicio, excepto los míos', y quiero tener un enlace con Mahoma". Por fin, se casó con ella y tuvieron a Zayd ibn 'Umar y a Rukayya bint 'Umar (90, 10).

Comprobamos, entonces, cómo la inmensa mayoría de los motivos que están relacionados con las mujeres y el matrimonio que aparecen en el *'Iqd al-farīd* forman una serie de lugares comunes extendidos por todo el mundo árabe medieval. Ya se ha advertido que, en este sentido, Ibn 'Abd Rabbihi ha recogido en su obra la sabiduría que estaba en boga en Oriente para expandirla en su momento en al-Andalus. Esta serie de estereotipos que aparecen en multitud de obras se muestran por primera vez agrupados bajo un lema común en la obra del secretario de 'Abd ar-Raḥmān III. La mujer y el matrimonio quedan vistos desde unos prismas conocidos en los que los valores masculinos, la fe, el orgullo familiar, la belleza y el honor quedan como los índices indiscutibles de las relaciones entre el hombre y la mujer.

ECOS DEL SENTIMIENTO ANTIMUSULMÁN EN EL *SPILL* DE JAUME ROIG

Francesca ESPAÑOL BERTRÁN
Universitat de Barcelona

Jaume Roig incluye en su *Spill*[1] un episodio acaecido en Zaragoza, del que afirma haber sido testigo, que, junto con uno precedente, es testimonio de la multiplicidad de fuentes a que recurrió el autor valenciano al elaborar su obra. En este caso se trató de una colección de milagros[2], pues ambos acontecimientos se divulgaron de forma

---

[1] R. Chabás, *Spill o Libre de les dones per mestre Jacme Roig*, Barcelona, 1905. Nosotros utilizamos una edición posterior: Jaume Roig: *Llibre de les Dones o Spill*, Ed. Francesc Almela i Vives ("Els Nostres Clàssics", col·lecció A, vol. 21), Barcelona 1928 <desde ahora *Spill*>. Para otras ediciones del mismo texto y una valoración general del texto y autor: M. de Riquer, A. Comas, *Història de la Literatura Catalana*, vol. 3, Barcelona, 1980 (2na. ed.), pp. 213-244. Sobre el *Spill* ha defendido recientemente una tesis doctoral Antonia Carré en la Universidad de Barcelona.

[2] Existen otros episodios en el texto que apuntan en la misma dirección. Es lo que sucede con el que tiene como protagonista a un Crucificado. Se anima y mueve la cabeza milagrosamente, para saludar a un joven que la noche anterior ha evitado pecar con una monja en la iglesia (*Spill*, p. 96). Sin duda los parentescos con la historia del Cristo que da un manotazo a una monja que pretendía huir con su enamorado recogida en las Cantigas, existen. (Alfonso X, *Cantigas de Santa María*, Ed. J. Filgueira Valverde, Madrid, 1985, cantiga 59, pp. 108-110 [se señalan otros paralelos]). En líneas generales, sobre las fuentes a las que recurrió Roig en su *Spill*: R. Miquel i Planas, *Spill o Libre de consells de Jaume Roig*, Barcelona, 1929-1936. También: A. Carré, "Lletra de Batalla per l'Espill de Jaume Roig", *Antípodas*, V -en prensa-. En lo que atañe a la homilética véase especialmente la p. 5. Agradezco a Antonia Carré su amabilidad al facilitarme este trabajo todavía inédito.

conjunta por esa vía. Se trata por un lado del prodigio del peregrino condenado injustamente a la horca, que se salva porque le sostiene el apóstol San Jaime[3]; por otro, de un milagro eucarístico[4]. Vamos a tratar de éste último en las páginas que siguen, no sin atender antes brevemente al primero, ya que las acotaciones cronológicas a que da lugar la versión que de él nos transmite Roig son muy significativas. El milagro del ahorcado es uno de los más divulgados dentro del género hagiográfico y en nuestra península va ligado estrechamente al culto de San Jaime[5]. Precisamente lo protagonizan tres peregrinos que se dirigen a Compostela, pero el suceso no siempre se localiza en el mismo lugar.

Entre las versiones más antiguas y las posteriores se establece una diferencia en este punto. Si unas sitúan el milagro en Toulouse, más adelante su marco es Santo Domingo de la Calzada. Parece que esta novedad data de los primeros años del siglo XV, pues se habla ya de ello en la crónica del viaje de un francés a Santiago en 1417. Al tratar sobre la ciudad riojana menciona la existencia de una jaula en el interior de la catedral con el gallo y la gallina de los que habla el milagro[6].

Como hemos señalado, esta historia se recogió en distintas colecciones de prodigios y lo confirma, en ámbito español, una de las más reputadas. Las *Cantigas* de Alfonso X el Sabio incorporan el hecho

---

[3] *Spill*, pp. 65-66.

[4] *Ibidem*, 68-72. Véase el Apéndice 2 de este trabajo. Antonia Carré me informó que tiene un estudio sobre este mismo episodio que va a aparecer en breve, aunque nuestros puntos de partida respectivos no son coincidentes.

[5] B. de Gaiffier, "Un thème hagiographique: le pendu miraculeusement sauvé", *Revue belge d'archéologie et d'histoire de l'art*, XIII, 1943, pp. 123-148. También: R. Llorens i Jordana, "Sobre una llegenda popular medieval. Un penjat preservat de morir miraculosament. Un gall i gallina ressucitats miraculosament", *Arxiu de tradicions populars*, 1, 1928, pp. 100-210, 266-274. L. Vázquez de Parga, J. M. Lacarra, J. Uría Riu, "Un tema santiaguista extendido por la peregrinación" en: *Las peregrinaciones a Santiago de Compostela*, Madrid, 1948 (reprt. Pamplona, 1992), vol. I, pp. 575-586, vol. III, pp. 92-162.

[6] Se trata del viaje del señor de Caumont. Lo publica J. Vielliard, *Le guide du Pélerin de Saint Jacques de Compostelle*, Macon, 1938, pp. 132-140. Como prueba de la difusión de esta variante también puede invocarse la noticia proporcionada por Vasari respecto a la temática de las pinturas que Pisanello ejecutaba en la iglesia del Temple de Florencia (Cf. P. Caucci, *Las peregrinaciones italianas a Santiago*, Santiago de Compostela, 1971, p. 121).

haciendo recaer el mérito de la salvación del ahorcado en la Virgen[7]. En esta misma fuente hallamos recopilado el milagro eucarístico que, con variantes, Jaume Roig describe algo más tarde[8]. Indudablemente tal proximidad y la tradicional coincidencia de ambos no puede ser casual. Si en el caso del milagro jacobeo el escritor valenciano parece hacerse eco de lo que a todas luces es una particularidad nueva del asunto, en el caso del prodigio de la Hostia, también se constata en su versión una divergencia muy significativa: la presencia de un musulmán que viene a suplantar al judío coprotagonista habitual de una de las versiones de esta historia.

Para articular esta serie de episodios que va desgranando en el segundo libro del *Spill*, que titula *De quan fon casat*, Roig utiliza como pretexto la supuesta crónica del viaje realizado por él a Santiago de Compostela como peregrino (donde *vetlí, del tot complí ma romeria*, escribe). Si habla de Santo Domingo de la Calzada en el camino de ida, en el de vuelta menciona Olite (donde es testigo de un funeral muy pintoresco) y Alagón. Llega finalmente a Zaragoza donde pasa unos días (*en Saragossa buidí la bossa tant aturant*). La estancia le sirve para "presenciar" varios sucesos de los que da cuenta. En el texto se aúnan sin fisura aparente ficción y realidad. Si los hechos que narra responden a una tradición previa, los apuntes topográficos que proporciona para ambientarlos son lo suficientemente precisos para sospechar que conocía la ciudad. Es el caso de su observación: *Allí's conforten los estrangés, no en vergés car no hi ha*[9] o las referencias a *la capella, que és molt bella, de sent Miquel*, sin duda San Miguel de los Navarros[10], al Pilar,

---

[7] Alfonso X, el Sabio. *Cantigas de Santa María* ed. de J. Filgueira Valverde, Madrid 1985. El milagro del ahorcado se recoge en la cantiga número 175, pp. 285-288.

[8] *Ibidem*, cantiga 104, pp. 179-181. Se trata de la Cantiga sobre la mujer que quería hacer hechizos amorosos con la Hostia consagrada. Véase más adelante la nota 15.

[9] Esta observación puede contrastarse con la que proporciona Münzer: *la tierra de los alrededores es árida y estéril, menos en donde puede regarse* (J. Münzer, *Viaje por España y Portugal (1494-1495)*, Madrid, 1991, p. 289).

[10] Esta iglesia, de estilo mudéjar, está documentada como parroquia en 1260, aunque la fábrica actual parece datar del siglo XIV.

y aun las que tienen que ver con la catedral (el *lloc pus noble* de la ciudad) y cuya dedicación conoce (*al Salvador*). Incluso localiza el final del episodio en *l'altar de Sent Valero*[11]. No le es desconocida tampoco la existencia de la morería a donde acude la mujer de la historia en busca *d'un sarraí, llur alfaquí*, de quien Roig informa, más adelante, que el viernes al mediodía estaba ocupado en *fer la salà*[12]. El peso de lo real es sin duda un recurso del que se sirve Roig para hacer más verosímil lo ficticio, y el libro entero lo delata.

El milagro eucarístico del que se dice testigo tuvo por protagonista a una mujer desesperada por conseguir el amor de su marido que no tuvo inconveniente para lograr sus propósitos, en acudir a un musulmán, alfaquí de la morería, en busca de consejo. Éste consintió en dárselo, pero puso como condición que el pago sería una Hostia consagrada. La mujer la obtuvo después de confesarse y comulgar en la iglesia de San Miguel. Tras colocarla en un pequeño cofre, volvió junto al árabe. El prodigio se produjo al abrir la caja y aparecer en su interior *un bell infant tot rutilant e lluminòs, molt graciòs tot nu jaent*. Al verlo, el alfaquí a quien Roig denomina *perro malvat*, ordena a la mujer que se vaya y que queme el cofre. Ella lo hace, pero *Lo sant cosset de l'infantet roman il·lès, del foc sospès*. A pesar de que añade sarmientos y leña seca al fuego, el Niño sigue sin quemarse (*sancer, no gens fumat ni alterat; brasses e foc, tot li fa lloc*). Desesperada y sin saber qué hacer, acude a la mezquita donde sabe encontrará al alfaquí (*era divendres entorn migdia. Ella sabia lo perro ca fer la salà en semblant hora*)[13]. Al tener conocimiento de lo que ocurre, éste teme

---

[11] Aunque en la catedral existe actualmente una capilla dedicada a San Valero (data de mediados del XVI), sospecho que esta referencia de Roig alude a la capilla mayor que está presidida por un gran retablo en cuyo centro se emplazan tres relieves dedicados respectivamente a la Epifanía, a la Transfiguración y a la Ascensión. La predela, en cambio, está consagrada a los tres santos aragoneses por excelencia: Lorenzo, Valero y Vicente. Precisamente a este altar se destinaron los dos magníficos bustos-relicario de Valero y Vicente ejecutados por orfebres aviñoneses y que donó Benedicto XIII.

[12] El texto completo es como sigue: *Era divendres entorn migdia. Ella sabia lo perro ca fer la salà* (*Spill*, p. 70).

[13] *Lo vell moret ix de l'alquible* (*Spill*, p. 70), indicio, como la indicación recogida en la nota anterior, del conocimiento por parte de Roig de los hábitos

por la vida de ambos: *morts som ambdós si nostre cas pels populàs serà sentit*[14], le dice. Tras discurrir inmediatamente una posible solución que pasa por informar de lo ocurrido a un confesor de la catedral, el musulmán afirma: *Llei mudaré, renegaré de Mafomet. Així hu promet.* Los acontecimientos posteriores se desarrollan, según era de esperar, favorablemente. El obispo ordena al vicario y a su notario corroborar los hechos y, una vez confirmados, manda a un grupo de sacerdotes y gentes devotas a velar durante la noche al Niño. Al día siguiente, sábado, tras ser convocados todos los estamentos ciudadanos en la catedral y escuchada la prédica en la que se informa del prodigio, se organiza una procesión solemne que se dirige a la casa de la mala mujer para recoger el Cuerpo. Éste, descubierto y sobre un plato de oro, es trasladado a la catedral y depositado sobre el altar de San Valero donde lo velan de nuevo durante toda la noche. Convocadas las gentes para la celebración de la Eucaristía del día siguiente y llegado el momento de la consagración, el Niño adopta de nuevo la forma de la Hostia. En la narración nada se dice ya del alfaquí, pero se alude a la muerte de la mujer, tiempo después, a causa de un rayo (*ferí la dona'l llamp anant al camp*), materialización, sin duda, del castigo divino.

El milagro que nos narra Jaume Roig corresponde, aunque con variantes, a uno de los que aparecen en distintos repertorios de prodigios: el de la mujer que quiere realizar un hechizo amoroso y se sirve para ello de la Hostia consagrada[15]. Respecto al desarrollo habitual de la historia, Roig introduce un elemento extraño: la figura del árabe como consejero. Sospechamos que se trata de una contaminación. Una de las historias de signo eucarístico que circularon por Europa

---

musulmanes, según ha puesto de relieve: M. J. Rubiera, *Tirant contra l'Islam*, Altea, 1993, p. 47 y ss.

[14] *pres lo terrible por d'avalot* (*Spill*, p. 70). Sobre la expresión *avalot* en este contexto, véase más adelante el apartado "Valencia y el sentimiento antimusulmán".

[15] Ya hemos apuntado que se recoge en las *Cantigas* pero hay noticias del prodigio en recopilaciones anteriores. Es el caso de la de Cesáreo de Heisterbach que pudo conocerse en Castilla y servir como fuente en la elaboración de la colección de Alfonso X. Sobre ello véase: J. Ferreiro Alemparte, "Fuentes germánicas en las 'Cantigas de Santa María' de Alfonso X el Sabio", *Grial*, 31, 1971, pp. 31-62, especialmente pp. 45-46, 48-49.

desde finales del siglo XIII era la correspondiente al milagro *de Billettes*, denominado así por situarse la acción en una calle parisina del mismo nombre el año 1290 <Figs. 1 a 3>. Una mujer había empeñado su mejor vestido a un judío y éste le puso como condición para devolvérselo la entrega de una Hostia consagrada. La mujer cumplió lo convenido y el usurero al tener el Sacramento del Altar en su poder lo profanó repetidamente hasta que su hijo advirtió a los transeúntes de lo que acaecía en el interior de la casa. Naturalmente la Hostia superó todas las pruebas a las que fue sometida (fuego, agua hirviendo, amartillamiento, etc.) y el milagro concluyó con el traslado solemne de la Sagrada Forma a una iglesia parisina donde se veneró por espacio de cuatrocientos años[16]. Estos hechos no sólo se divulgaron textualmente; la iconografía eucarística <Figs. 1 a 3> también contribuyó decisivamente a ello y, como veremos, son numerosos los testimonios que lo confirman. En la versión mixta que proporciona el escritor valenciano de ambas historias existe un detalle muy significativo y nuevo: uno de los dos coprotagonistas ha dejado de ser israelita para convertirse en musulmán. Indudablemente considerando la cronología de la obra y el ambiente en la que se creó, éste no es un hecho incidental.

El sacrilegio de las Hostias Consagradas: un eco antisemita.

Por la Península circuló la creencia en la profanación de Hostias consagradas por parte de los judíos, como ocurrió en otras zonas de la Europa meridional[17], pero ni ésta ni aquéllas parecen haber participado en la génesis de imputaciones de este género[18]. No fueron éstas las

---

[16] *De miraculo hostiae a Judaeo Parisiis anno Domino MCCXC* en: *Recueil des Histoires des Gaules et de la France*, XXII, p. 32. Sobre la incidencia del milagro en la iconografía gótica, ver la nota 27.

[17] Sobre este particular: P. Browe, "Die Hostienschändungen der Juden im Mittelalter", *Römische Quartalschrift für christliche Altertumskunde und Kunstgeschichte*, 34, 1926, pp. 167-197.

[18] Los historiadores que han rastreado estos temas antijudaicos coinciden en afirmar que su circulación por la península e incluso por la Europa meridional, es resultado directo de la influencia de los países del norte de Europa. Se comprueba este extremo en el caso concreto de la creencia en la muerte ritual. En

únicas acciones reprobables que se les atribuyeron. También se les acusó de muertes rituales[19] y del sacrilegio de imágenes, como la del Santo Cristo de Toledo[20]. El sentimiento racista que late en todo ello nació en el norte de Europa y se expandió hacia el sur utilizando como

---

Italia las primeras acusaciones se documentan tras alguna predicación que ha divulgado esas ideas entre el pueblo. Véase al respecto: G. I. Langmuir, "L'Absence d'accusation de meurtre rituel à l'ouest du Rhône" en: *Juifs et judaïsme de Languedoc*, (*Cahiers de Fanjeaux*, 12), Toulouse, 1977, pp. 235-249.

[19] Véase el trabajo citado en la nota anterior y, para España, donde se documentan dos de estas muertes (Santo Dominguito del Val en Zaragoza el año 1250, o el Santo Niño de la Guardia en Ávila en 1491): M. Despina, "Las acusaciones de crimen ritual en España", *El Olivo*, 9, 1979, pp. 48-70.

[20] Sobre este punto puede ser revelador el camino realizado por una de las historias que tuvo mayor repercusión en la Europa de los siglos XIII y XIV: la profanación de un Crucifijo por parte de los judíos. G. I. Langmuir, "Historiographic Crucifixion", en *Les Juifs au regard de l'histoire. Mélanges en l'honneur de Bernhard Blumenkranz*, París, 1985, pp. 109-127. La historia se recoge tanto en Berceo (Gonzalo de Berceo, *Milagros de Nuestra Señora*, Ed. de B. Dutton, London, 1980, milagro XVIII, pp. 139-143), como en las *Cantigas de Santa María* (Alfonso X, *Cantigas...*, Cantiga número 12, pp. 31-32), en Gil de Zamora, etc., y en todos ellos la acción se localiza en Toledo. Como se ha señalado, resulta paradójico que la narración de los hechos finalizara *con alusiones a crudas matanzas de judíos, como castigo a su conducta, cuando en la época en que se escribieron los versos de estas obras que situaban la acción de este milagro en Toledo, no existía aún ni en esta ciudad ni en Castilla un clima de relaciones judeo-cristianas tan deteriorado que posibilitara ataques cristianos de esta índole* (Cf. J. M. Monsalvo Antón, "Mentalidad antijudía en la Castilla medieval", en: *Xudeus e Conversos na Historia. I: Mentalidades e Cultura*, (Ribadavia 14-17 octubre 1991), Ourense, 1994, p. 84, nota 146). El milagro, claro está, no es de origen español. Vicente de Beauvais, que lo incluye en su *Speculum Historiale*, lo sitúa ya en Toledo, pero puede rastrearse su transmisión a través de otros autores y comprobarse que varía la localización del episodio de unos a otros. Las que pueden considerarse variantes del mismo tema se sitúan en algunos casos en Constantinopla, en otros en Beirut. Lo vemos en la *Leyenda Dorada* en el capítulo dedicado a la exaltación de la Cruz. También la recopilación debida al dominico Arnolfo de Lieja (1308-1310) ("El judío en los exempla medievales. El caso del Alphabetum Narrationum", en: J. Le Goff, *Lo maravilloso y lo cotidiano en el Occidente medieval*, 1985, p. 119). Para otras compilaciones hispánicas que lo incluyen: Cf. J. M. Monsalvo Antón, *Mentalidad...*, p. 73, nota 82.

vehículo las colecciones de milagros y ejemplos[21] que sirvieron de fundamento a la prédica contemporánea y punto de partida de las colecciones de prodigios marianos vernáculos como las de Berceo o Alfonso X el Sabio. Cuando en algún caso se ha podido rastrear el desarrollo de los hechos, se confirma que ciertos actos sacrílegos se documentan por primera vez en determinados lugares tras una predicación que los ha descrito y, por tanto, divulgado.

De entre todos los actos reprobables protagonizados según la tradición por los judíos, los referidos a la Hostia consagrada fueron los que tuvieron mayor impacto. Por la propia naturaleza de la eucaristía, (la transubstanciación de la Sagrada Forma en el cuerpo y la sangre de Cristo) esta profanación revestía singular gravedad. Sin embargo, al sacrilegio siempre le sucede el prodigio y no debemos olvidar lo necesario que es lo segundo en el nacimiento y expansión de un determinado culto. El del Corpus Christi se benefició directamente de todas estas historias y, en relación directamente proporcional, aquéllos que la tradición había convertido en los instrumentos del milagro fueron perseguidos y odiados. Aunque existen noticias documentales sobre sucesos de esta naturaleza acaecidos en la propia península durante el siglo XIV[22], la revisión de los procesos a que dieron lugar confirma

---

[21] Ha estudiado el papel difusor de estos repertorios: J. M. Monsalvo Antón, *Mentalidad ...*, p. 40 y ss. Aunque en ciertos casos se ha subrayado el carácter antijudaico de Berceo y de las *Cantigas* de Alfonso X (véase A. I. Bagby, "The Jew in the 'Cantigas' of Alfonso X el Sabio", *Speculum*, XLVI, 1971, pp. 670-688, del mismo autor: "Alfonso X, el Sabio compara moros y judíos", *Romanische Forschungen*, LXXXII, 1970, pp. 578-583) otros trabajos posteriores han venido a matizar ciertos extremos (V. Hatton, A. Mackay, "Anti-semitism in the Cantigas de Santa María", *Bulletin of Hispanic Studies*, LXI, 1983, pp. 189-199). Últimamente: X. Filgueira Valverde: "Os xudeus nas Cantigas de Santa María", en *Xudeus e Conversos na Historia, I. Mentalidades...*, pp. 245-263. Evidentemente es muy distinto hacerse eco de un material hagiográfico foráneo que crearlo ex-profeso.

[22] Se trata de los hechos de Barcelona (1367), Perpiñán (1367), Huesca (1377), Castelló de Farfanya (1383). Sobre el primero (4 de junio de 1367) la *Crónica del Racional de la Ciutat*, informa en estos términos: *Execució de tres jueus i un cristià acusats de profanar sagrades formes. Die veneris, quarta die juni, anno a nativitate Domini M°.CCC° sexagesimo septimo, dominus infans Johannes dux Gerunde ac domini regis Petri primogenitus, eiusque generalis*

la mayor parte de las veces lo infundado de las acusaciones. Ello no obstante, los mismos hechos (fueran o no ciertos) demuestran hasta qué punto el pueblo se había sensibilizado ante las historias milagrosas propagadas por los predicadores y por los ciclos iconográficos que decoraban capillas, retablos y frontales consagrados al Corpus Christi[23]. Al igual que en el caso de la muerte ritual, una encuesta en este

---

procurator, fecit cramarii et rosegar tres judeos, quorum unus vocabatur Proançal de Piere, alius Austruch Bione, et alius Mosse Gaylart; et fecit rosagar et ascortarar unum christianum qui fuit captus in villa Montisalbi eo qui fuerant inculpati quod dictus christianus vendiderat dictis judeis ab eo ementibus ostias sacratas (en: *Recull de Documents i Estudis I*, fascículo II, Barcelona, 1922, pp. 140-141). En lo que respecta a Castelló de Farfanya (1382) se tienen noticias a partir de una carta del Infante Juan enviada al conde de Urgell: *Lo primogenit: Comte car cosi: entes havem que de manament nostre es pres en Balaguer Bernat, de Vilanova de Balaguer, delat e inculpat que ella ab daltres, be ha V. anys, entraren ladronivolament en una esgleya de Castello de forfanya de daqui tragueren calzes dargent e custodies ad quatorze formes ho hosties sagrades. E quen havets feta fer inquisició contra lo dit Bernat, lo qual ha confessat que ell fo a fer lo furt damunt dit, e que aquelles XIIII formes son stades venudes a Juheus e han inculpats molts. E nos volriem saber la veritat daquest fet, qui es fort leig a tot cristia; Per ço us pregam que, al pus tost que puxats, nos trametats complidament translat clos e segellat de la confessio del dit Bernat sobre aço feta e coses emergents de aquella; E fer nos nets fort gran plaer. Data en Tarragona, sots nostre segell secret, a XXVIII de febrer M.CCCLXXXII. Primogenitii. A nostre car cosi lo comte Durgell* (Documento publicado por J. M. Roca, "Notes d'Arxiu", *Catalana*, 15 d'octubre 1924, p. 318). En lo que respecta a lo sucedido en Huesca remitimos al trabajo de J. Miret i Sans, "El procés de les hòsties contre els jueus d'Osca en 1377", *Anuari de l'Institut d'Estudis Catalans*, IV, 1911-1912, pp. 59-80. Proporciona información general sobre todo ello: V. Baer Fritz, *Historia de los judíos en la España Cristiana*, vol. I, Madrid, 1981, pp. 334-335, 371-377.

[23] Significativamente las escenas que decoran la capilla de los Corporales en la catedral de Orvieto son comunes a gran número de frontales y retablos italianos (predela de Paolo Uccello), españoles (retablo de Villahermosa del Río, en Castellón, de Sijena, ahora en el Museo de Arte de Cataluña, el fragmentario de piedra de San Mateo, además de las tres tablas referenciadas en la nota 25). Todas estas obras trecentistas son buena prueba de la efectividad con que se canalizó la componente portentosa del nuevo culto. Sobre la iconografía eucarística: M. Vloberg, *L'Eucharistie dans l'art*, 2 vols. Grenoble-Paris, 1946, M. Rubin, *Corpus Christi. The Eucharist in Late Medieval Culture*, Cambridge, 1991. Para lo español M. Trens, *La eucaristía en el arte español*, Barcelona, 1952. También mi trabajo citado en la nota 25.

sentido revela que el conocimiento de esta materia prodigiosa, en ocasiones por vía iconográfica, antecedió a las primeras acusaciones sobre profanación de Hostias consagradas en la Corona de Aragón[24].

Una serie de testimonios avalan la divulgación de esas imágenes infames de las que se hacía protagonistas a los judíos. Es cierto que los herejes y los malos cristianos protagonizaron también algunos de estos episodios sobrenaturales[25], pero el ensañamiento con el Sacramento del Altar fue patrimonio exclusivo de los israelitas. Hubo incluso ciertos hechos tomados como "reales" que contribuyeron a ello. Es el caso del milagro denominado de los "Billettes" al que ya nos hemos referido. Recordemos que sucedió en París y en un período (1290) en el que los judíos franceses fueron objeto de persecución cuyos ecos llegaron incluso a hacerse sentir en el Reino de Mallorca[26]. El milagro tuvo tal impacto que prácticamente todos los ciclos de imágenes consagrados al Corpus del Trescientos lo incorporan. Pueden aducirse ejemplos desde Italia a España pasando, naturalmente, por Francia[27]. Este milagro no

---

[24] Si se contrastan las fechas que proporcionan los documentos (véase la nota 22) con los ciclos iconográficos conocidos ello es evidente. Tanto las dos tablas que presidían el altar del Corpus Christi en el monasterio de Vallbona de les Monges, ahora en el Museo de Arte de Cataluña, como el frontal de Queralps, son anteriores a 1367. Sobre su iconografía: F. Español Bertrán, *Guillem Seguer de Montblanc. Un mestre trescentista escultor, pintor i arquitecte*, Montblanc 1994, pp. 101-114.

[25] *Ibidem.*

[26] Se decretó su expulsión de Francia en 1306. En 1315 les fue confiscada por parte del concejo municipal la nueva sinagoga que los judíos habían edificado en Palma de Mallorca. Apelaron al rey Sancho (1311-1321), pero éste se negó a ayudarlos. Se ha interpretado esta reacción real como un deseo de no molestar al monarca francés (Cf. J. L. Schneidman, *L'Imperi catalano-aragonés (1200-1350)*, vol. II, Barcelona 1975, pp. 176-177, nota 44).

[27] Véanse las notas 24 y 25. Se incluye en la predela de Paolo Uccello de la Galería Nacional de Urbino y, en la Corona de Aragón, en las tablas de Vallbona de les Monges y de Queralps, así como en los retablos de Sijena y Villahermosa del Río. Prueba de la difusión del tema en Francia lo es la afirmación de Alonso de Espina (s. XV) en su *Fortalitium Fidei*. Se dice ahí que las profanaciones realizadas por los judíos son conocidas por las reproducciones que de estos hechos existen en las iglesias: *ut omnes Gallie bene notum apud quos nota e manifiesta sunt. Nam in picturis et tabulis ecclesiarum multarum ascrivi hec sunt.* Además,

deja de tener relación con el que se recoge en las *Cantigas* (número 104) que, a su vez, obedece a una tradición previa[28]. En todos los casos se produce el milagro tras el robo de la Hostia por parte de una mujer que, o actúa por propia iniciativa, o ha sido incitada a ello por un judío. Es obvio que la versión que proporciona Roig del prodigio tiene mucho en común con esta materia previa, de la que él ofrece una síntesis a partir de las que pueden considerarse sus dos variantes principales. Si bien esta constatación encierra mucho interés desde el plano de la literatura hagiográfica, no es nuestro propósito detenernos en él. Nos interesa principalmente la transformación del coprotagonista. No sólo deja de ser judío para convertirse en un moro, sino que nuestro autor le aplica el calificativo infamante propio de éstos: *perro malvat...*, *perro ca ...*[29].

En el ideario que subyace tras estos episodios recogidos en las colecciones de milagros y *exempla* que llegan a nuestra península desde el norte de Europa[30], que van a integrarse en las compilaciones de Berceo o de Alfonso X el Sabio, entre otros, el antijudaísmo es un hecho. Como minoría, fueron objeto de persecuciones tempranas en Alemania por razones diversas y esta producción literaria de la que tratamos se manifiesta impregnada de esa sensibilidad. Al importarse

---

Espina aduce como argumento de autoridad el testimonio de quien se lo contó: *e a vero que legi et in tabulis vidi fideliter enarrabo* (tomado de J. M. Monsalvo Antón, *Mentalidad* ..., p. 81, nota 130). No deja de ser significativo que el castellano Alonso de Espina no haya conocido estas historias hasta entonces. Puede indicarnos que esta específica iconografía no se divulgó más allá de los reinos orientales y el dato podría relacionarse con otro hecho: por el momento no se han registrado aún casos reales o denuncias de profanaciones de Hostias en esa zona. Ello no va a ocurrir hasta finales del siglo XV (*Ibidem* p. 48).

[28] Véanse las notas 8 y 15.

[29] Sobre este apelativo que afecta también a lo iconográfico: J. Marrow, "'Circumdederunt me canes multi': Christ's Tormentors in Northern European Art of the Middle Ages and Early Renaissance", *Art Bulletin*, LIX, 1977, pp. 167-181. Aunque el insulto parece haber sido aplicado tradicionalmente a los judíos, no podemos dejar de reseñar la alusión: *perro Mahoma*, que se halla en la Cantiga 192. En ella también se califica al moro protagonista de falso, característica nuevamente más propia del pueblo judío que del musulmán.

[30] G. Dahan, "Les juifs dans les Miracles de Gautier de Coincy", *Archives Juives*, 16, 1980, pp. 41-49, 59-68.

estos *exempla*, se ayudó a difundir el racismo subyacente en ellos, a pesar de que tal sentimiento era, en principio, extraño al ámbito peninsular. Incluso se ha hecho hincapié en lo anacrónico de un milagro que divulga, entre otros, Berceo, y que se localiza en Toledo. Se trata de la profanación de un Santo Cristo, y concluye con la referencia a unas matanzas de judíos. Lo curioso es que la cronología de los hechos corresponde a un período en el que ni en Castilla ni por supuesto en Toledo, se vivía un clima favorable a esas persecuciones, ya que la convivencia judeo-cristiana era buena[31]. Si en las obras de Berceo o Alfonso X detectamos rasgos contrarios a los israelitas a través de estos episodios de elaboración foránea, las crónicas de los milagros vernáculos protagonizados por musulmanes no manifiestan un sentimiento equivalente. En este caso la pugna interracial se establece fundamentalmente en el plano militar. De ahí que los sacrilegios de imágenes se produzcan en el marco de los saqueos posteriores a la conquista, de razzias puntuales, etc[32]. Lo antijudío, sin embargo, fue asimilado en mayor o menor grado, y quizá dé la medida de su incidencia en la sociedad de la época, el contenido de dos títulos de la VII Partida. Mientras en uno de ellos, el XXV, "De los moros", no hallamos nada de carácter reprobable, en la ley II del XXIIII dedicado a la otra minoría, ocurre lo contrario. Tras el epígrafe: *En qué manera deben facer su vida los judíos mientras vivieren entre los cristianos, et cuales cosas non deben usar nin facer segunt nuestra ley, et qué pena merescen los que contra esto ficieren*[33], el redactado pasa a hacerse eco de la creencia en la muerte ritual de un Niño en manos de lo judíos el día de Viernes Santo, a quien, a imagen de Jesucristo, se infligían todos los tormentos de la Pasión. El texto es el siguiente:

> *Et porque oyemos decir que en algunos lugares los judios ficieron et facen el dia del Viernes Santo remembranza de la pasión de nuestro señor Jesucristo en manera de escarnio, furtando los niños et poniendolos en la cruz, o faciendo imágines de cera et crucificandolas cuando los niños non pueden haber, mandamos que*

---

[31] Véase la nota 21.

[32] Véanse como ejemplo las Cantigas 99, 183, 215, 229 y 345.

[33] Alfonso X, *Las Siete Partidas*, vol. III, Madrid, 1807.

si fama fuere daqui adelante que en algun lugar de nuestro señorio tal cosa sea fecha, ni se pudiere averiguar, que todos aquellos que se acertaren en aquel fecho que sean presos, et recabdados et duchos antel rey, et despues que él sopiere la verdad, debelos mandar aviltadamente cuantos quier que sean...

Valencia y el sentimiento antimusulmán

El 9 de julio de 1391 se produjo el asalto a la judería de Valencia. Los disturbios, según recoge la crónica de los hechos que se hizo llegar al rey, comenzaron por la mascarada que organizaron unos cincuenta niños a la puerta de la judería, a consecuencia de la cual uno de ellos perdió accidentalmente varios dedos de una mano. Tras ser cerrado el acceso al barrio, corrió el rumor de que los judíos mataban a los niños y a los cristianos que habían quedado dentro, y éste fue el detonante del saqueo. El lunes siguiente, cuando los jurados de Valencia se hallaban reunidos para evaluar los hechos, oyeron, según ellos mismos señalan: *que alcuns, en la partida del mercat, creem que cevats de la juheria començaven metre remor vers la moreria per esvair aquella..*[34]. Por entonces ya se habían registrado algunos asaltos a morerías valencianas, siendo especialmente graves los de Crevillente (1385), Xàtiva y Elda (1386)[35]. En 1391 se abortó el de la ciudad de Valencia, pero se detecta un nuevo período de inseguridad entre 1397 y 1399 a raíz de la organización de una cruzada a Berbería. En 1396 unos corsarios de este origen atacaron Torreblanca en la costa castellonense y se llevaron la custodia de la iglesia con su contenido. La acción, que probablemente

---

[34] Para los dos documentos que recogen los hechos: A. Rubio Vela, *Epistolari de la València medieval*, València, 1985, pp. 269-275. Publica otro documento relativo a estos hechos: M. T. Ferrer Mallol, *La frontera amb l'Islam en el segle XIV. Cristians i sarraïns al País Valencià*, Barcelona 1988, pp. 384-386. Se trata de una carta del infante Martín a su padre en la que informa que: *E aquell mateix dia, quaix ora de dinar molta gent se començà de avalotar contra los moros de la dita ciutat e de feyt anaren a la moraria. E tantost yo, sabent-ho, cavalquí. E trobé pers la dita moraria poble infinit de la dita ciutat e, per ço com I d'aquells, qui era castellà, començava a robar e havia ja robat en la juheria, fiu-lo penjar.*

[35] *Ibidem*, pp. 24-29.

no había sido otra cosa que un episodio más del saqueo, se interpretó como un sacrilegio y su impacto fue de tal magnitud que se organizó una cruzada con el fin de recuperar las Sagradas Formas[36]. La documentación contemporánea informa de hasta qué punto la acción de unos piratas repercutió en la Corona de Aragón, y muy en particular en el Reino de Valencia, lugar desde el que zarpaba la flota. Se predicó para mover a la participación de las gentes en ella en muchos lugares y, naturalmente, dada su razon de ser, podemos prever el contenido de esos sermones inflamados. Debieron nutrirse de la materia eucarística que había circulado a lo largo del siglo XIV por los territorios de la Corona de Aragón, en la que, como se ha visto en las páginas precedentes, la minoría israelita había protagonizado las acciones más reprobables y dado pie, en consecuencia, a los hechos más portentosos. Quizá incluso esa revitalización eucarística justifique la ejecución de sendos retablos consagrados al Corpus Christi en el área castellonense[37]. Que

---

[36] A. Ivars, *Dos Creuades valenciano-mallorquines a les costes de Berberia (1397-1399). Estudi documenal*, València 1921, M. T. Ferrer Mallol, *op. cit.*, p. 26 y ss. En la cruzada participó el poeta Andreu Febrer que escribió, además, dos poesías sobre el tema (M. de Riquer; A. Comas, *Història...*, vol. I, pp. 592-595). Sobre esta cruzada y sus ecos en otros territorios de la Corona de Aragón puede ser significativa la noticia que sigue. Se registran voluntarios para participar en ella en lugares del Campo de Tarragona como la Selva del Camp. Un testamento dictado en 1398, poco antes de la partida, indica: *ire ad sacrum passagium ac viagium Berberie contra Christi infideles ad deliberandum a captivitate corpus altissimi creatoris domini nostri Jesuchristi* ... En la misma escribanía se contabilizan otros cuatro testamentos por el mismo motivo (publica estos datos: J. Pié Faidella, *Annals inèdits de la Selva del Camp de Tarragona*, Barcelona, 1899-1913 (reprt. Tarragona, 1984), pp. 202-203). Tarragona participó activamente en esta empresa a instancias del arzobispo Íñigo de Vallterra que era de origen valenciano. Consta que el cabildo mandó fabricar un galeote (el San Antonio) y la ciudad otro más (E. Morera Llauradó, *Tarragona Cristiana*, vol. II-2, Tarragona, 1954 (reprt. Tarragona, 1982), pp. 704-705).

[37] Me refiero a los de Villahermosa del Río (pintura) y San Mateo (escultura). Para el primero no contamos con documentación directa, pero a partir del análisis estilístico se han barajado unas fechas de ejecución que oscilan entre 1375 y 1400. (S. Llonch, "Pintura gótica valenciana", *Anales y Boletín de los Museos de Arte de Barcelona*, XVIII, 1967-1968, pp. 63-67, 77-79). Un margen, por tanto, muy adecuado, respecto a la interpretación que proponemos. En lo que concierne al de San Mateo, tampoco disponemos de datos directos sobre él. Se

alrededor de esta cruzada se tejió una urdimbre ideológica que debió favorecer a los ojos de los cristianos la asimilación del árabe al judío parecen apuntarlo algunos hechos. Debieron de escribirse textos propagandistas al respecto y el párrafo de uno de ellos, una composición que lleva por título *la Croada*, dice: *Anem ab grans jornades / Totes faenes lexades, / Bona gent recobrar, / Les hosties sagrades / Que los cans nos han levades / No les volen dar*[38]. Recordemos que el apelativo, "perro" cuenta con una larga tradición previa que lo vincula más a judíos que a musulmanes[39]. El uso que de él se hace en el verso anónimo es el mismo que emplea Jaume Roig unos años más tarde en el episodio que estamos analizando. Probablemente la cruzada a Berbería ayudó a la satanización del árabe merced al desplazamiento sobre esta minoría de una serie de prejuicios que habían sido hasta entonces patrimonio exclusivo de otra. En particular las profanaciones de imágenes y hostias sagradas. A lo largo de todo el siglo XIV, la inseguridad de la frontera con Granada había generado un sentimiento antimusulmán que, según hemos referido, en Valencia tomó forma en los ataques escalonados a ciertas morerías, pero a esa situación vino a añadírsele otro hecho. Tras el *pogrom* de 1391, se habían producido conversiones multitudinarias[40]. El odio "al otro", a "lo diferente", había perdido en parte su razón de ser en lo que se refiere al pueblo israelita. Quedaba, no obstante, la población mudéjar que participaba de ese mismo carácter marginal, aunque, al no ser deicida y discurrir sus fuentes de riqueza por unos cauces distintos a los de éstos, su situación

---

conserva fragmentariamente y puede fecharse avanzada la segunda mitad del XIV (F. Español, "Atribuïble al Mestre de Sant Mateu. Imago Pietatis. Compartiment d'un bancal de retaule", en *Fons del Museu Frederic Marès*, I), Barcelona, s.a. (1990), pp. 415-416).

[38] J. Pié Faidella, *op. cit.*, p. 203. Está copiada en un cuaderno (de origen tarraconense) que contiene también un texto dramático mariano. El manuscrito se halla en la actualidad en el Archivo Diocesano de Tarragona.

[39] Véase la nota 29.

[40] Sobre la ruina de las juderías del Reino de Valencia después de los *pogroms* y la conversión generalizada al cristianismo: J. Hinojosa, "Bosquejo histórico de los judíos en tierras alicantinas durante la Baja Edad Media" en: *Ier. Col·loqui d'història dels jueus a la Corona d'Aragó. Actes* (Lleida 1989), Lleida, 1991, pp. 207-220.

respecto a la mayoría cristiana había sido, hasta entonces, sensiblemente distinta a la de éstos. La desaparición del judío como objeto de persecución coincide en Valencia con la cruzada a Berbería y a esto se suma el progresivo sentimiento antimudéjar gestado al socaire de las pugnas con el Reino de Granada a lo largo del Trescientos. En este contexto no debe extrañarnos la trasposición al árabe de ciertos comportamientos negativos, tales como la profanación de hostias o de imágenes. Si respecto a lo primero, aun siendo bien conocido que los autores de la profanación de Torreblanca habían sido berberiscos, hubo que advertir explícitamente a la población valenciana que el enemigo era el árabe del exterior[41], fue porque la población no distinguía con nitidez los límites entre los mudéjares y los "otros", porque el conflicto había adquirido ya tintes raciales. Otro indicio sobre este estado de cosas lo proporciona la denuncia del sacrilegio de una imagen de San Juan Bautista que era titular de un retablo pintado en el castillo de Murla[42]. Sucedió en 1420. Se conoce la noticia porque desde Valencia se envió un experto al lugar para que informara sobre la veracidad de los hechos. Se decía que *endret del ventre de una ymatge de Sent Joan Babtista, que era deboxada e pintada en I retaule antich que estaba en la esgleya, dins lo dit castell, era exida sanch per un clau que's dehia esser ficat endret lo dit ventre de la dita ymatge per moros infels, en gran menyspreu de la Santa Fe Catholica*, pero se vio que todo era infundado porque: *a sanch que's mostrave esser sobre la dita cabota del dit clau e entorn d'aquella no era sanch que per raho del dit clau fos exida de la dita imatge, segons se dehia, mas era sanch, segons l'escampament d'aquella, d'algun troç de fetge o de lleu de sanch presa d'alcuna res, que per alcuna persona fon lançat manualment vers lo dit retaule*. La imputación a *moros infels* del hecho que relata el documento, no deja de parecernos maliciosa. Significativamente en Castilla también se llegó a una situación similar con respecto a los árabes a lo

[41] M. T. Ferrer Mallol, *op. cit.*, p. 26 y ss. y especialmente el documento 182 (p. 417). También docs. 179, 181, 183, 184, 185, 186, 187, 188.

[42] Publica el documento: F. A. Roca Traver, *El tono de la vida en la València medieval*, Castellón de la Plana, 1983, doc. 25, p. 152. ref. p. 134. Dado su interés, lo incluimos como apéndice número 1 de nuestro estudio.

largo del siglo XV y la acusación de sacrilegio de imágenes vuelve a ser uno de los argumentos en los que se fundamenta el odio[43].

Si en 1391 pudo detenerse el asalto a la morería de la ciudad de Valencia (el populacho acudía a ella no en primer lugar, sino tras haber saqueado la judería, no se olvide), no sucederá lo mismo 64 años más tarde. El día 1 de junio, de 1455, fiesta de la Trinidad, acabó materializándose el asalto de la aljama[44]. La festividad en la que acaeció es extraordinariamente emblemática, y no debe olvidarse tampoco que días después (el 19 de junio) tenía lugar la canonización de San Vicente Ferrer en Roma, debido a lo cual el estado de opinión que habrían propiciado los predicadores desde los púlpitos valencianos también debió de ayudar a precipitar los hechos.

Cuando Jaume Roig redactó su *Spill* este ataque a la morería era algo muy reciente. Aquéllos que han analizado la obra no han dejado de notar ciertas referencias puntuales del autor que iluminan sobre la cronología del texto. Hay una muy significativa para nosotros, aquélla que alude a *Vicent Ferrer, lo sant darrer canonizat*[45] que nos hace concluir que cuando Roig elaboró esta parte del *Spill* no sólo había transcurrido muy poco tiempo desde la canonización del santo, sino del saqueo a la morería, hecho que, indudablemente, permite analizar desde una perspectiva muy concreta el milagro eucarístico que Roig sitúa en Zaragoza y ciertas observaciones que pone en boca de sus protagonistas, como el temor manifestado por el *sarraí alfaquí* al *avalot* si, según añade, *lo nostre cas pels populàs serà sentit*. Indudablemente el episodio que narra y al que hemos dedicado las páginas precedentes, no fue real. Pero desde una perspectiva histórica resulta muy reveladora la incorporación del moro a un episodio relacionado con el sacrilegio de hostias consagradas, ultraje imputado tradicionalmente hasta entonces

---

[43] M. A. Ladero Quesada, *Los mudéjares de Castilla y otros estudios de historia medieval andaluza*, Granada 1989, p. 81, nota 146. En el Memorial de agravios de Cigales (5 diciembre de 1464) se denuncian agravios a las imágenes de las iglesias por parte de los mudéjares y, como consecuencia, la sentencia aplica restricciones similares a las que se sometió a los judíos con anterioridad.

[44] M. Ardit Lucas, "El asalto a la morería de Valencia en el año 1455", *Ligarzas*, 2, 1970, pp. 127-138.

[45] *Cf.* M. de Riquer; A. Comas, *Història de la* ..., III, p. 220.

a los judíos. Jaume Roig pudo conocer desde textos hagiográficos[46] hasta retablos que incorporaban secuencias de este género en los que inspirarse, pero la particularidad que subrayamos supone una notable voluntad de contemporaneizar las historias que narra. En la Valencia del entorno de 1455 (recordemos que la redacción de la obra se sitúa entre esa fecha y 1461) era absolutamente creíble la participación de un árabe en un hecho de esas características. A lo largo de los años se había desarrollado el proceso de criminalización del musulmán-mudéjar y el racismo se había materializado dramáticamente en el asalto a diversas morerías, a las que sucedió, finalmente, la de la capital del Reino. Roig con su episodio zaragozano no hizo otra cosa que reflejar ese sentimiento colectivo.

APÉNDICE I

1420, Murla

Original: A.R.V. Cartas de Maestro Racional, C. 40, fol. 308

Publicado: F. A. Roca Traver, *El tono de la vida en la Valencia medieval*, Castellón de la Plana, 1983, doc. 25, p. 152, ref. p. 134.

Com a audiencia mia fos pervengut que en lo castell del loch de Murla se fos esdevengut que endret del ventre de una ymatge de sent Johan Babtista, que ere deboxada e pintada en I retaule antich qu'estava en la esgleya, dins lo dit castell, era exida sanch per un clauque's dehia esser ficat endret lo dit ventre de la dita imatge per moros infels, en gran menyspreu de la Santa Fe Catholica, acordi de trametre n'Arnau Ferragut, barber e cirurgia de la cita ciutat de Valencia per veure e regonexer e examinar si la cosa era axi com se dehia e encerquar qui eren aquellsqui semblant cosa havien comesa e

[46] Desde el punto de vista hagiográfico no debemos olvidar que en la catedral de Zaragoza, aunque Roig no diga nada al respecto, se conservaban las reliquias de San Dominguito de Val, el niño mártir de cuya muerte fueron acusados los judíos en 1250. Naturalmente la existencia de un culto particular supone la difusión de leyendas relativas al mismo y es factible suponer que las que giraron alrededor de éste tuvieran, por razones obvias, un fuerte carácter antijudaico. Si Roig, como parece, conoció Zaragoza, otra vía de información puede haber sido ésta.

assatiada, per tal que d'aquells fos feta la punició e castich que's pertanya; lo qual dit n'Arnau Ferragut, de mon manament e ordinacio, ensemps ab I jove seu, ab ses cavalcadures anaren al dit loch, muntaren en lo dit castell et vist e regonegut lo dit feyt fon atrobat en veritat que lo dit clau era cabota de I clau qui era estat ficat en lo dit retaule, ladonchs con fon trobat per fermament d'una barra que estava detras lo dit retaule, de la qual cabota de clau, per la antiquetat del dit retaule se era levat lo guix e que la sanch qu'es mostrave esser sobre la dita cabota del dit clau e entorn d'aquella no era sanch que per raho del dit clau fos exida de la dita ymatge, segons se dehia, mas era sanch, segons l'escampament d'aquella, d'algun troç de fetge o de lleu de sanch presa d'alcuna res, que per alcuna persona fon lançat manualment vers lo dit retaule.

APÉNDICE II

J. Roig: *Llibre de les dones o Spill*, Ed. F. Almela i Vives, Barcelona 1928, Segon llibre ("De quan fon casat") Segona part ("Com volgué pendre beguina"), pp. 67-72.

Passi lo riu gros d'Aragó. En Alagó desfiu ma trossa. En Saragossa galant entrí e dret tirí descavalcar al sant Pilar, qual, quant vivia santa Maria àngels obraren; ells lo portaren per salvetat a la ciutat on preïcant l'apòstol sant més gent l'oí e's convertí. Puis a la Nau (hostal), pensau millor) posí ... Ans qu'em partís, una torbada dona darbada, tan rabiosa com ansiosa de ser amada, entenebrada per lo diable feu cas mirable, gran erogància fet d'importància e de gran spant, contaminant la sua fe. No sé per què; sols gelosia crec la hi movia. ella's clamava molt la tractava son marit mal. Pensà al Raval o Moreria consell hauria d'un sarraí, llur alfaquí. Per son diner, lo fetiller dix, si'l pagava e li portava ben amagat lo cors sagrat cert ell faria que la volria bé son marit. Prest fet e dit. En la capella, que és molt bella de sent Miquel, calat lo vel ella's confessa; ab mala fressa pres falsament lo sagrament sant de l'altar; com qui torcar-se vol la boca, la santa coca se'n trac sancera; en candelera o cofrenet, com pus secret pogué, tancà. De fet tornà, dix ja'l tenia on ho volia. Dis que hu portàs. E com cuitàs, ab molta raxa obrint la caxa que hi hac dexat, fon transformat un bell infant, tot rutilant e lluminòs, molt graciòs, tot nu jaent. Lo qual veent, com qui sol mira, al moro tira tota sglaiada,

alienada, fora de si. Lo tagarí, perro malvat, tot atronat, dix se'n tornàs, tot ho cremàs, proveïria per altra via.

La renegada, endiablada, folla, dement, Déu no tement, no res dubtatnt ni gens pensant en lo que feia (crec que no hi veia) féu gran foguera; la candelera mès sus en mig; après afig llenya i carbó; tost lo caxó fon ben cremat, tot abrasat. Lo sant cosset de l'infantet roman il·lès; del foc sospès lo seu cremar, restà la llar mirablement pus resplandent, e semblant viu entre'l caliu no socarrat. Tan lleig pecat no'l puc narrar sens fort plorar; lo paper mulle, lo ja scrit sulle lacrimejant. Continuant sos pensaments, porta sarments, llenya molt més, pi sec hi més, més foc encén, molt fort entén fer tot de cendres. Era divendres entorn migdia. Ella sabia lo perro ca fer l salà en semblant hora. Arrapa's plora, no sap que fer; veia'l sancer, no gens fumat ni alterat; brasses e foc, tot li fa lloc. Cega per ira, lo camí gira ves la mesquita; plorant recita son mal novell, per mal consell seu quant ha fet. Lo vell moret ix de l'alquible, pres-lo terrible por d'avalot; pensa quan pot, en si discorre; sols li ocorre dir a la fembra: - Qui spines sembra, delcalç no vaja: qui molt s'ensaja a l'aigua anar, ell ha llexar lo coll a l'ansa. Tota sperança tinc ja perduda si non's ajuda Déu poderós; morts som amdós si nostre cas pels populàs será sentit. Pregam partit tal que'ns delliure que pugam viure; abdós morrem, si no correm dret a la Seu e vós al peu del confessor, lo gran error que fet haveu confessareu, e io mon mal al general major vicari sens gens mudar-hi recitaré acusaré mon falliment. Discretament proveiran si'ns guiaran e som estorts abdós de morts. Llei mudaré, renegaré de Mafomet. Així hu promet.-

Tot axi's féu. Bisbe sabé-hu. Manà'l vicari ab son notari se desfressassen e que hi anassen a la vesprada aprés tocada l'uració. Relació certa li feren del que pogueren un tant mirar. Puis féu manar al gran prior son confessor, ab certs devots bons sacerdots, la nit vetlassen, tot ho guardassen dant bon recapte. Demà dissabte hac ajustats los quatre estats, hòmens de títols, los dos capítols, religions, nobles barons, e cavallés, los consellés e consolat de la ciutat gran part del poble; al lloc pus noble, Sent Salvador, ab gran fervor volgué preicar, manifestar lo dit atràs, tan horrén cas exorbitant, más confermant la nostra fe. Devot e bé féu lo sermó. Gran professó molt singular féu arreglar: primer les creus; ab altes veus, los coronats e

ordenats "Pange" cantant; los llecs portants llum en ses mans, e les campanes sens mans humanes pels campanàs. E com tornàs ab gran honor, en un plat d'or lo cos posat, fon desposat, sense tancar, sobre l'altar de sent Valero. E tot lo clero llegint, vel·lant e contamplant tota la nit, lo Sant Sperit hac revelat al sant prelat la'ucaristia que la faria. De fet ordena res no s'hi vena demà diumenge e no s'hi menge carn per algú; tothom dejú vinga escoltar lo sant orar. Volgué's vestir a missa dir del Sagrament solemnament. Adés cantant, adés plorant, per la oferta ell no concerta ni vi ni pa; sols en la mà lo sant cos pres. Dient lo ves, com l'ofert, se convertí cobrant la forma segons la norma qu'en l'hostier per lo ferrer era esculpida; arredonida com fon primera hòstia vera, la qual sumí.

Axí fini la furiosa e perillosa d'avalot gesta: solemne festa miraculosa e profitosa als bons e fels; als mals, infels e folls e incrèduls, heretges èmuls contrariosa; e vergonyosa a dones tant. Per temps avant sabí la fi, com cert ferí la dona'l llamp anant al camp.

Fig. 1
Retablo de Villahermosa del Río (Castellón). Milagro de los *Billettes*. Comunión, cambio de la hostia por el vestido empeñado al judío y primer ultraje.

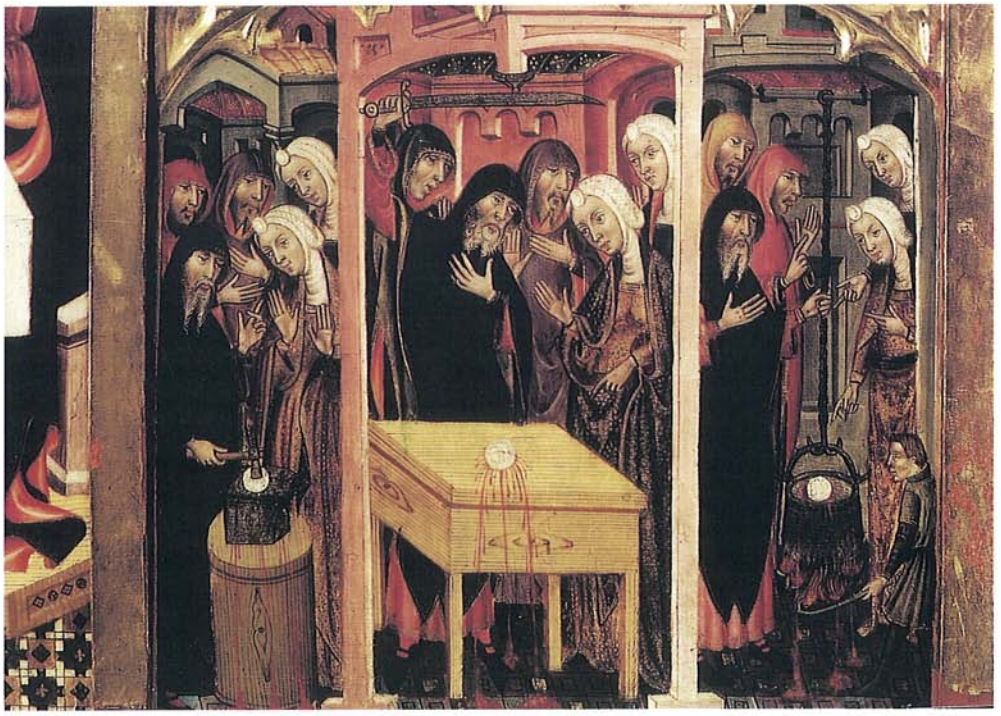


Fig. 2
Retablo de Villahermoso: otras secuencias consagradas
a la profanación de la hostia.

Fig. 3
Detalle del intercambio del vestido por la hostia en casa
del judío prestamista.

ESCRITURAS ÁRABES ROMANCEADAS SOBRE LA ACEQUIA DE AINADAMAR (SIGLOS XIV-XVI).

Manuel ESPINAR MORENO
Universidad de Granada

Introducción.

Las aguas de la acequia de Ainadamar fueron traídas hasta el Albaicín de Granada, como apuntó Miguel Garrido Atienza, posiblemente en época romana[1], mientras que para la mayoría de los estudiosos del regadío granadino esto ocurrió en el siglo XI, cuando se asentaron los ziríes en la capital del Darro[2]. Poco a poco, las noticias

---

[1] La bibliografía sobre el tema de las aguas que llegaban desde Alfacar a Granada ha sido estudiada por: Garrido Atienza, Miguel: *Las aguas del Albaicín y la Alcazaba*, Imprenta Moderna, Granada, 1902; *Ibidem: Los alquézares de Santafé*, Imprenta de Francisco Reyes, Granada, 1893. Edición facsimilar con prólogo de Manuel Espinar Moreno, Universidad de Granada, Granada, 1990.

[2] Cf. Gómez Moreno, Manuel: *Guía de Granada*. Granada, 1982, edición facsímil de la edición de 1892; Henríquez de Jorquera, Francisco: *Anales de Granada*. Edición de Antonio Marín Ocete, Granada, 1934, 2 vols. Edición facsímil, Granada, 1989; Lafuente Alcántara, Miguel: *Historia de Granada, comprendida la de sus cuatro provincias Almería, Jaén, Granada y Málaga, desde remotos tiempos a nuestros días*. Imprenta y librería de Sanz, Granada, 1843-1846, 4 tomos; *Ibidem: El Libro del viajero en Granada*. Granada, 1843; Eguilaz Yanguas, Leopoldo: *Del lugar donde fue Iliberis*, Madrid, 1881. Edición facsimilar, prólogo de Manuel Espinar Moreno, Granada, 1987; Seco de Lucena, Luis: *La Granada nazarí del siglo XV*. Granada, 1975; Conde, J.A.: *Historia de la dominación de los árabes en España, sacada de varios manuscritos y memorias antiguas*. Madrid, 1820-1821; Seco de Lucena Escalada, Luis: *Plano de Granada árabe*. Granada, 1910; Rubiera Mata, Mª Jesús: *La arquitectura en la literatura árabe. Datos para una estética del placer*. Prólogo de Antonio Fernández Alba.

van aclarando muchas cuestiones planteadas a la historiografía, relacionadas con el abastecimiento urbano y rural. Estas noticias son más abundantes para el período nazarí, concretamente para los siglos XIV y XV. Con motivo del Homenaje a la Profesora Doctora Dª María Jesús Rubiera Mata queremos dar a conocer algunos documentos árabes romanceados por los escribanos Ambrosio y Bernaldino Jarafi, Juan Rodríguez y Miguel de Pedrosa. En ellos se contienen noticias que nos remontan al siglo XIV, aluden a una finca con su agua, situada en el Pago del Fargue en el Xamiz, adquirida por un miembro de la familia de los Banu Aljatib, hecho que llevó a M. Garrido Atienza a plantear la posibilidad de que el comprador fuera el famoso polígrafo granadino.

En otros trabajos he dado a conocer algunas costumbres antiguas de los barrios del Albaicín, forma de regar las heredades de los pagos situados a lo largo del recorrido de la acequia, alquerías que se beneficiaban del agua, aprovechamiento en casas, baños, aljibes y otras construcciones urbanas, e incluso conocemos datos muy curiosos sobre la venta del agua a muchos habitantes del Albaicín, que no tenían propiedad y la adquirían a los vendedores o regatones, éstos llenaban las tinajas a los vecinos y cobraban una cantidad importante[3]. Los

---

Hiperión, Madrid, 1988; Espinar Moreno, Manuel y Fernández Ortega, Antonio: "Bab Al-Hadid o Puerta del Hierro, según un documento árabe de 1495. Noticias para su ubicación", *Revista del CEHGR*, 3, Segunda época, (1989), pp. 183-197; Espinar Moreno, Manuel: "Apuntes de Arqueología y Cultura material granadina. El baño del Albaicín (Siglos XIII-XVI)", *Cuadernos de Arte*, XXI, (1990), pp. 71-85; Valladar, F. de Paula: "El Alcázar del Albaicín", *La Alhambra*, X (1907), pp. 86-90; *Ibidem: Guía de Granada*, 2/1906; Cabanelas, Darío, O.F.M.: "Los Cármenes de Ainadamar en los poetas árabes", *Estudios sobre Literatura y Arte dedicados al profesor Emilio Orozco Díaz*, Universidad de Granada, Granada, 1979, Tomo I, pp. 209-219; Orihuela Uzal, Antonio y Vílchez Vílchez, Carlos: *Aljibes públicos de la Granada islámica*. Granada, 1991; Díaz García, Amador y Barrios Aguilera, Manuel: *De toponimia granadina. Un estudio histórico lingüístico según el Libro de Apeo y Repartimiento de Alfacar*. Granada, 1991; Jiménez Mata, Mª del Carmen: *La Granada islámica. Contribución a su estudio geográfico-político-administrativo a través de la toponimia*. Granada, 1990. Existen más obras sobre esta cuestión que permiten ver la importancia del regadío granadino.

[3] Cf. Espinar Moreno, Manuel: "Abastecimiento y reparto de agua a los barrios antiguos del Albaicín en época musulmana y cristiana", *Chronica Nova*, Granada, 1993, en prensa. *Ibidem*: "Ventas de agua y enfrentamientos entre los

enfrentamientos por el agua se agudizaron sobre todo en las etapas de escasez o cuando alguno se aprovechaba de ella sin pertenecerle dejando a otros los problemas de la falta de agua para beber o sequía para sus cosechas. Aquellos enfrentamientos se dilucidaban ante el cadí y los alfaquíes o escribanos públicos, en época musulmana, y ante el Juzgado de las Aguas en la etapa cristiana. Algo frecuente en los enfrentamientos entre propietarios fue la presentación de documentos árabes, traducidos por los romanceadores Bernaldino Xarafi, Juan Rodríguez, Alonso del Castillo, etc.

Los derechos al agua estuvieron garantizados con las autoridades musulmanas y cristianas. La vieja costumbre es rememorada por todos y se alude en los pleitos a que el primitivo barrio de la Alcazaba y el Albaicín eran los que prevalecían entre los otros lugares de la ciudad. En las afueras los pagos de Ainadamar, Manflor, Mora, Goroz, etc., poseían agua desde antiguo como siempre recordaban los conocedores del reparto y los documentos[4]. Los cristianos efectuaron algunos

---

vecinos de los barrios de la Alcazaba y el Albaicín en época morisca", *Mélanges Louis Cardaillac*, CEROMDI, Túnez, 1993, en prensa. En estos trabajos recogemos una amplia bibliografía sobre las aguas que abastecían a Granada en época musulmana y cristiana. Otros aspectos del agua los recogemos en Espinar Moreno, Manuel y Abellán Pérez, Juan: "Captación, distribución y usos del agua en las ciudades musulmanas: el caso de Almería, Guadix y Granada", *Congreso Internacional sobre la Fundación de Madrid y el agua*. Madrid, 1990. En prensa las Actas correspondientes. Aquí expusimos las teorías y el abastecimiento del agua que utilizaron los musulmanes para garantizar el agua a todos los vecinos de los distintos barrios que formaban las ciudades estudiadas.

[4] Sobre las aguas de Ainadamar podemos consultar entre otros las siguientes obras: Barrios Aguilera, Manuel: "Fuentes de Granada: las de Alfacar (según el Libro de Apeo de 1571)", *Foro de las Ciencias y las Letras*, números 5-6, (1983) pp.73-82; *Ibidem: Alfacar morisco. Un lugar de la Vega de Granada en el siglo XVI*. Universidad de Granada, Granada, 1984; *Ibidem: De la Granada morisca: Acequia y cármenes de Ainadamar (según el Apeo de Loaysa)*. Granada, 1985; Seco de Lucena, Luis: *Topónimos árabes identificados*. Universidad de Granada, 1974; *Ibidem: Documentos arábigo-granadinos*. Madrid, 1961; Mármol Carvajal, Luis del: *Historia del rebelión y castigo de los moriscos del Reino de Granada*. B.A.E., XXI, Madrid, 1946; Barrios Aguilera, M.: "Víznar, un lugar de repoblación en tiempo de Felipe II (1572-1593)", *Homenaje al profesor Manuel Garzón Pareja*. Ayuntamiento de Granada, Granada, 1985, pp.40 y ss.; Ibn Baṭṭūṭa: "Viaje por Andalucía", en José García Mercadal: *Viajes de extranjeros*

cambios en el uso de las aguas y ello provocó problemas que nos ayudan a entender cómo fue el reparto musulman dentro y fuera de la ciudad.

El pleito de Juan Bahtan y Alonso de Martos en 1532

En 1532 conocemos un pleito que enfrentó a Alonso de Martos contra Juan Bahtan y otros vecinos de Granada. El 6 de marzo en el Cabildo y Ayuntamiento actuaban como jueces de las aguas Antonio Pérez de Ocampo, alcalde mayor, y Rodrigo Ponce de Ocampo, veinticuatro de la ciudad. La denuncia achacaba a Juan Bahtan el robo y venta de agua que no le pertenecía. Éste presentó unas escrituras árabes para demostrar la propiedad sobre tierras y aguas. Las escrituras árabes fueron traducidas por los romanceadores Ambrosio Jarafi, Juan Rodríguez y Miguel de Pedrosa; además, el denunciado solicitó que varios testigos, conocedores de los hechos, expusieran sus testimonios. Respondieron en su mayoría que Juan el Bahtan regaba con el agua que cabía por un arcaduz, tamaño de un muslo, desde el miércoles hasta el jueves durante la noche, esto ocurría el tercer miércoles de cada mes, según algunos testigos, mientras que era todos los miércoles según

---

por España y Portugal, Aguilar, Madrid, 1952, tomo I, pp. 225-232; Bermúdez de Pedraza, Francisco: *Historia eclesiástica de Granada*. Granada, 1638; Bosque Maurel, Joaquín: *Geografía urbana de Granada*. C.S.I.C., Madrid, 1956; Echeverría, Padre Juan de: *Paseos por Granada y sus contornos*. Granada, 1976, facsímil de la edición de 1764; Gallego Burín, Antonio: *Granada. Guía artística e histórica de la ciudad*. Madrid, 1961; Garrido Atienza, Miguel: "El Fargue y Aben Aljathib", *La Alhambra*, (1908), pp. 543-545; Navagero, Andrés: *Viaje por España del magnífico Micer Andrés Navagero, embajador de Venecia*, en J. García Mercadal, pp. 835-876; Oriol Catena, Francisco: *La repoblación del Reino de Granada después de la expulsión de los moriscos*. Granada, 1937; Orozco Díaz, Emilio: *La Cartuja de Granada. Iglesia y Monasterio*. Granada, 1972; *Ibidem:* La Cartuja, en *Granada*, León, 1983; Prieto Moreno, Francisco: *Los jardines de Granada*, Madrid, 1952; Rodríguez de la Zubia, M.: *Los Cármenes. Sus huertos-jardines. Antecedentes*. Madrid, 1983; Seco de Lucena, Luis: *Cármenes de Granada*. Granada, 1971; Simonet, Francisco Javier: *Descripción del Reino de Granada, sacada de los autores arábigos (711-1492)*, Granada, 1872; Torres Balbás, Leopoldo: *Ciudades hispanomusulmanas*. Madrid, 1972; Villanueva Rico, María del Carmen: *Habices de las mezquitas de la ciudad de Granada y sus alquerías*. Madrid, 1961.

otros. Si le sobraba agua del riego, este propietario solía venderla a otras personas.

Entre los documentos aportados por Juan Bahtan encontramos una carta de venta de 21 de abril de 1506 por la que Isabel Audulhaca y sus hijos vendían cierta cantidad de agua de riego a este morisco en la acequia de Ainadamar. La vendedora expide carta de venta especificando que ella se llamaba antes de su conversión Fátima, que realizaba aquella venta en su nombre y en el de sus hijos Alonso y Juan Anajar, que vendían cierta cantidad de agua de Ainadamar y que vivían en la colación de San Lorenzo del Albaicín. El comprador era vecino de la colación de San Salvador y se llamaba antes de su conversión Mahamad. El agua que le vendieron sólo era la mitad de la que correspondía a un carmen situado en el pago de Xemiz Alfargue correspondiendo la otra mitad a Isabel Alabia, negra, criada del alguacil Gonzalo Fernández Abulfarax. Con ella regaban el carmen durante todos los miércoles. El precio que pagó Juan el Bahtan a Isabel Audulhaca y a sus hijos alcanzó la suma de 3.000 maravedíes. A cambio redactaron una escritura de venta en árabe donde se especificaron todos aquellos pormenores, la renuncia de los vendedores a los derechos al agua y a no ser amparados por ciertas leyes. El escribano fue Ambrosio Jarafi. Los testigos que firmaron el documento eran Bernaldino Jarafi, Fernando el Infante Çaydbona y Andrés Abendayçan.

El 31 de diciembre de 1508 Catalina Abulfaraja, negra, esposa de Alonso Çaydala, vecinos de la colación de San Cristóbal del Albaicín, vende a Juan Bahtan la mitad de un carmen "*con la mitad de la casa, viña e árboles e agua que le pertenesçe*" en el pago de Fargue en el Xemis del término de Granada. Las propiedades vendidas tenían como linderos los cármenes de Alcameni, el Obady y el Milieni. El precio fue de 5.250 maravedíes. La carta en árabe se redactó ante Ambrosio Jarafi y actuaron de testigos Juan de Rentería, Juan de Baena y Bernaldino Jarafi. En el pleito encontramos otra carta de venta de 31 de diciembre de 1528 que era un traslado de otra escritura árabe redactada ante el escribano Alonso de Herrera, intérprete público de la ciudad. Por este documento Fernando Abenfarax, vecino de la colación de San Pedro y San Pablo, vende una huerta en el pago de Ainadamar, cerca de la Cartuja, que alindaba con las huertas de Abenxahe, del emplazador Madrid, el camino real y el adarve de la ciudad. El precio pagado fue

de 40 ducados de oro o 15.000 maravedíes. Los testigos fueron Jerónimo de Cevallos, Alonso de Herrera, Gaspar de Villalobos, Jerónimo de Soria y Fernando el Marracoxi. El vendedor se comprometió a que su esposa ratificaría aquella venta en el plazo de 15 días haciéndolo ante los testigos Diego de Mendoza el Bazti, Pedro Blázquez y Jerónimo de Cevallos.

Los datos más interesantes se encuentran en varias escrituras de época musulmana romanceadas por Juan Rodríguez. El 20 de febrero de 1532 el romanceador de las escrituras árabes nos proporciona dos documentos que se remontan uno de ellos al siglo XIV y el otro al siglo XV. Todos los documentos estaban recogidos en un pergamino de cuero, firmado por los alfaquíes y el cadí. Las fechas a que corresponden nos dice Juan Rodríguez que eran los años de 1369 y de 1480. A la traducción de los documentos asistieron como testigos Francisco de las Maderas y Fernán Rodríguez.

La primera escritura árabe se redactó a 14 días de la luna de Rabe Açani del 760, correspondiendo al viernes 15 de marzo de 1359 de la fecha cristiana. Es decir, diez años antes de la fecha proporcionada por los romanceadores y recogida por M. Garrido Atienza. En esta carta de compra-venta encontramos a Idris, hijo de Mahamad Aben Idris el Janin, adquiriendo el agua de una viña al alcaide Çaadat, su esposa Yquibil y su hija Bedre Alçood. La compra la realizó Idris para Mahamad, hijo de Mahamad, hijo de Avdalla Aben Alhatif el Çalmani. El comprador Mahamad, adquirió el agua de una viña-carmen llamada Xurel en la acequia de Ainadamar a la salida de Granada; esta agua era un día al mes según especifica el documento del 760; entregó por ello 262'5 pesantes de plata. Las justicias dieron el visto bueno a la compra-venta y especificaron que tanto el comprador como el vendedor tenían capacidad legal para hacerlo. Los vendedores garantizan los derechos de la hija especificando que invertirán el dinero en algo provechoso para ella. Los escribanos públicos comprobaron que todo era correcto y firmaron el documento Façal Abdul Rahmen, hijo de Abrahen Aben Ahmed, y Ali, hijo de Hamete, hijo de Muhamad, hijo de Yahya Aben Avdalla.

A 20 días de la luna de Dulqueda del 884 equivalente al jueves 2 de febrero de 1480 de los cristianos fue ratificada la escritura anterior. Los testigos y personas llamadas para realizar la ratificación de la

escritura expresan que reconocieron las firmas estampadas en el documento, entre ellas la del viejo alfaquí Alhage Avdal Rahmen, hijo de Abrahen Abenahmed el Façal, comprobaron que era su firma y letra "*acostunbrada por él en los días de su vida, y que al tienpo que la escrivió y firmó era de los escrivanos justos de quien se resçibían las dipusyçiones y asy fue fasta que fallesçió*". Los nombres de los que ratificaron eran: Mahamad, hijo de Mahamad Aben Abxaded el Cayçy y Yuçaf, hijo de Ali, hijo de Mahamad el Cagad. Firmaron el nuevo documento de ratificación dos alfaquíes escribanos públicos y el cadí expresó que todo pasó ante él; este cadí era en el 884 Mahamad, hijo de Mahamad Aben Mandor el Cayçi.

A este pleito alude Garrido Atienza cuando planteó que la alquería de El Fargue estuvo relacionada con la familia de Ibn Aljatib[5]. En 1359 Mohamad, hijo de Abdalla ben Aljatib, compró la viña del Xurel con su agua por 262'5 pesantes de plata[6]. El comprador era alguacil, alcalde, hidalgo de linaje, hijo del alfaquí que tuvo los dos alguacilazgos Abdalla ben Aljatib. La compra la realizaron por medio de su mayordomo Ydriz, hijo de Mahamad Aben Ydriz el Jania, al alcaide Zaadat, siervo del rey, y a su esposa. La opinión de Garrido Atienza es que se alude al padre del polígrafo granadino Ibn Aljatib llamado Abdalla ben Mohamad ben Abdalla Assalmani Abu Mohammad que falleció en 1340, siendo un personaje distinguido en la Granada del siglo XIV, según dice Simonet, al alcanzar un puesto importante en la nobleza nazarí, valor e importancia militar, doctrina y saber entre los intelectuales y religiosos de aquellos momentos. La viña bien pudo ser comprada para Ibn Aljatib puesto que, según Garrido Atienza, en 1369 vivía en Granada y su muerte se produjo en 1374 en Fez. Otra cuestión puede ser que la viña fuera adquirida por un hijo de Ibn Aljatib también escritor y poeta llamado Abdallah ben Mohammed Ibn Aljatib. Este no era hijo del alfaquí viejo ya que aquél había muerto mucho antes de realizarse la compra. Es, pues, una incógnita que hay que investigar

---

[5] Garrido Atienza, Miguel: "El Fargue y Aben Aljathib", *La Alhambra*, pp. 543-545. Dirige el trabajo a don Mariano Gaspar y Remiro.

[6] Garrido Atienza, Miguel: "El Fargue y Aben Aljathib", Ob. cit., confunde la fecha del documento árabe y cita 1369 cuando en realidad los hechos se produjeron diez años antes.

para conocer no sólo las costumbres de la acequia de Ainadamar sino las propiedades de esta familia arábigo granadina. El comprador era Mahamad, hijo de Mahamad, hijo de Avdalla Aben Alhatif; a pesar de todo esto no queda claro que el comprador fuera el polígrafo granadino.

Sin embargo, en 1359 Ibn al-Jatib ocupaba uno de los puestos más importantes de la administración granadina. No es pues improbable que aquella compra fuera realizada para este visir, pues sabemos que poseía un palacio o carmen en estas tierras regadas por las aguas de la acequia de Ainadamar. La Drª Mª Jesús Rubiera nos ofrece unos valiosos datos cuando estudia los surtidores y albercas de al-Andalus[7]: nos dice que cuando Ibn al-Jatib era ministro poseía una finca de recreo con un pabellón, alberca y surtidor. El lugar era conocido como Fuente de las Lágrimas. El pabellón tenía claraboyas de cristal y estaba ubicado en medio de una alberca y rodeado de arrayanes. El propio Ibn al-Jatib nos da en su Diwan una pequeña descripción de aquellas construcciones. El palacio se encontraba en las afueras de Granada y era conocido como palacio de la Fuente de las Lágrimas, detrás de la Casa de la Felicidad, comparando todo aquello con una novia, el ropaje eran los arrayanes, el pabellón la corona y el zafareche el espejo. Existe otra descripción del lugar debida a Ibn Jatima, poeta amigo de Ibn al-Jatib, que alude al palacio del visir, a la Fuente de las Lágrimas y al Jardín de las Lágrimas. La fuente brillaba en un rincón del jardín, el techo del pabellón imitaba el firmamento con sus correspondientes estrellas que estaban enfrentadas a la Casa de la Felicidad, eran como el centro y los lados de un collar. El agua corría por el jardín, la alberca y el surtidor, mojaba el mirto y el arrayán; el pabellón estaba rodeado de claraboyas de cristal. El palacio era grande y tenía varias torres. Recuerda su descripción los palacios de La Alhambra. No sabemos qué pudo ocurrir con estas construcciones que posiblemente dieron nombre al Pago de Ainadamar o Aynadamar y a la acequia que lo regaba. Años más tarde ya no quedaban rastros de aquel magnífico palacio, jardín, alberca, pabellón, fuente y claraboyas. El mismo Ibn al-Jatib nos habla en otros

[7] Rubiera Mata, Mª Jesús: *La arquitectura en la literatura árabe...*, Ob. cit., pp. 88-90.

lugares de su obra de los alrededores de Granada, huertas, viñas, aguas, murallas, etc[8].

El agua perteneciente a una heredad con olivos y viña, denominada carmen en los documentos, estaba situada en el pago de Xemiz Alfargue, junto a los cármenes del Hadan y de Manco y la orilla del río Beiro. La teoría de Garrido Atienza es que el Fargue no era en aquellos momentos una alquería sino un pago a la salida de Granada conocido como Xamiz o Xemiz Alfargue o el Fargue en el Xemiz, alude a éste y a otros documentos como el fechado a diez días postreros de la luna de Dulhaja del 838 musulmán[9] y 1435 de los cristianos. La cita tomada de la traducción de Juan Rodríguez dice: "*la viña que está al principio de Mora de Goroz Aben Xameh en Xamiz Alfargue, de la salida de Granada, que alinda....., é saben que la viña suso dicha tiene de costumbre para el regar del agua de la fuente del alquería del Faar, de la sierra de Granada, lo que puede caber por un arcaduz, tamaño como el muslo, la qual ha de tomar el poseedor de la viña suso dicha de la acequia de Xamiz Alfargue, el día miercoles de cada semana, para siempre jamás, desde principio de dicho día hasta el cuarto de el*"[10]. El pago de Xamiz Alfargue dio paso a denominarse de Mora pues la escritura habla de Mora de Goroz Aben Xameh; también quedó Fargue o Farg. La traducción de F. J. Simonet permite ver cómo el topónimo Farg significa alegría, mientras que Miguel Casiri en 1761 tradujo por división o también "*lugar espacioso que alegra, dilata el corazón de los que pasan en él*".

Los linderos de esta viña eran al medio día el camino, por el cierzo con Abenziad y Abenxoaybe, por levante con Abenjauzi y por el poniente con Aben Aburrida y otro, cuyo nombre desconocemos. La viña se conocía como de Beniel Xaab. Se regaba de la fuente de Alfacar durante los miércoles del año desde comienzos del día hasta el cuarto de él, es decir, desde el alba hasta la tarde "*e saben que es costunbre*

---

[8] Rubiera Mata, Mª Jesús: *La arquitectura en la literatura árabe...*, Ob. cit., pp. 141 y ss.

[9] Garrido Atienza también confunde la fecha y nos dice que la venta fue en 1432.

[10] Garrido Atienza, Miguel: "El Fargue y Aben Aljathib", Ob. cit., pág. 543.

antigua lo que dicho es para syenpre jamás segund se acuerdan dello por sus años syn que a avido en ello ningún ynpedimento". Los que actuaron como testigos de este documento eran:
- Hamed, hijo de Abdirabih.
- Abdalla, hijo de Çayd Alxabad.
- Mahamad, hijo de Ahmad Aben Ysa.
- Hamete, hijo de Abrahen Abbrari.
- Hamete, hijo de Abrahen Abenbaca.
- Mahamad Abenziad.
- Hamete, hijo de Mahamad Abençelin.
- Mahamad, hijo de Mahamad el Calayui el Menor.
- Mahamad, hijo de Mahamad Aben Aburrida.
- Mahamad, hijo de Yuçaf el Lorqui.
- Mahamad, hijo de Mahamad el Gaçeni
- Haçen, hijo de Hamat Casyela.
- Mahamad, hijo de Hamete el Xorayaqui el Muedan.
- Ali, hijo de Yuçaf el Tolaytoli, y
- Ali, hijo de Mahamad el Paterni.

Esta escritura fue ratificada en 23 días de la luna de Moharram del 839 o el jueves 18 de agosto de 1435. El cadí del Albaicín Mahamad, hijo de Hamete, hijo de Mahamad Abenbaca, ratifica lo anterior y tomó nuevos testigos que se sumaron a los anteriores. Los nuevos testigos eran Mahamad, hijo de Abdirabih Aben Aburabih; Avdalla, hijo de Çaad el Xaab y Ali, hijo de Yuçaf el Tolaytoli. Tambien certificaron la autenticidad de las escrituras de la viña Yuçaf, hijo de Abdalla Abenyçaf y Mahamad, hijo de Mahamad, hijo de Mahamad Abençayd Bona. El cadí Mahamad, hijo de Hamete, hijo de Mahamad Abenbaca firmó en el original igual que dos alfaquíes, escribanos públicos, y por último encontramos la firma de Mahamad, hijo de Ali, hijo de Avdilhaque Aben Maliqui el Royui.

Estas escrituras árabes fueron romanceadas por Juan Rodríguez en 25 de octubre de 1527 ante los testigos Juan de Velasco Albarracín, Juan Fernández y Agustín Maldonado. En otras escrituras romanceadas participaron además en 1532 Sebastián de Ribera, Francisco de Madrigal y Diego de Biedma.

El pleito de Juan el Bahtan demuestra que la viña y carmen tenían agua desde antiguo y así se manifestó en 1359. Los jueces tras

comprobar todas las pruebas, documentos y testimonios aportados dieron por libre al acusado y le ratificaron sus derechos.

Estos documentos árabes romanceados los hemos escogido de un trabajo en curso de publicación titulado de forma provisional: *Memoria e investigación realizada sobre los documentos de la acequia de Ainadamar. De la Edad Media hasta finales del siglo XVI*[11]. El regadío granadino va conociendo un impulso en los estudios muy semejante al de otras áreas como ha puesto ultimamente de manifiesto alguno de los estudiosos del tema[12]. Es curioso comprobar cómo los documentos árabes romanceados recuerdan el pasado granadino, entre ellos algunos nos acercan a los quehaceres diarios de algunos de los altos dignatarios como Ibn al-Jatib que escogió como lugar de residencia las tierras de Ainadamar para establecer allí uno de los palacios que rivalizaba con los que hoy conocemos en la colina de La Alhambra.

---

[11] En este trabajo han participado Manuel Espinar Moreno, Manuel Barrios Aguilera y Francisco Rodríguez Martínez, se elaboró el correspondiente informe en Granada en 1992; trabajo que subvencionó la Junta de Andalucía a través del Instituto de Estudios Regionales de la Universidad de Granada.

[12] Glick, Thomas F.: "Historia del regadío y las técnicas hidráulicas en la España Medieval y Moderna. Bibliografía comentada. I." *Chronica Nova*, 18 (1990), pp. 191-221; *Ibidem*: "Historia del regadío y las técnicas hidráulicas en la España Medieval y Moderna. Bibliografía comentada. II.", *Chronica Nova*, 19 (1991), pp. 167-192; *Ibidem*: "Historia del regadío y las técnicas hidráulicas en la España Medieval y Moderna. Bibliografía comentada. III.", *Chronica Nova*, 20 (1992), pp. 209-232.

DOCUMENTOS

Número 1.

760, 14 días de la luna de Rabe Açani.
(1359, Marzo 15, viernes. Granada).

El mayordomo Ydriz compra por orden del alguacil Mahamad, hijo del alfaquí Mahamad, al alcaide Çaadat, su mujer e hijos el agua de la viña del Xurel en Aynadamar, es un día cada mes por 262'5 pesantes de plata.

(Inserto en documento de 20 de febrero de 1532).

Fol. 6r.

Con el nonbre de Dios, piadoso e misyrecordioso, compró para el alcallde,ençalçado, engrandeçido, nonbrado, privado, estimado, noble, cumplido, hidalgo de linaje, Mahamad, hijo del señor alfaquí, viejo, noble, cunplido, engrandeçido, ensalçado, nonbrado, sabio, único, de quien el tiempo se honrró con el de los dos alguazilazgos, Mahamad, hijo de Avdalla Aben Alhatif, el Çalmani, su mayordomo, el maestro onrrado, noble Ydriz, hijo de el viejo, onrrado, que sea en gloria, Mahamad Aben Ydriz, el Janin, y con dineros y haçienda del que se con- /fol.6v/ conpra para el y por su mandado, y el es obligado a la conpra, del alcayde, noble e cunplido, privado, Çaadat, siervo del rey, renonbrelo Dios Altisymo, vendedor en el nonbre de su mujer[13] Yquibil, syerva de la Horra, engrandesçida y ensalça-da, linpia, Bihar, y en el nonbre de su hija, del y della, Bedre Alçood, menor, so su adminystraçion, toda el agua conosçida por de la viña carmen que esta debaxo de su señorio, e se dize la viña del Xurel, y es la contenida

---

[13] Garrido Atienza, Miguel: "El Fargue y Aben Aljathib", pág. 544, transcribe unos párrafos del documento con pequeñas variantes que recogemos a continuación: "*En el nonbre de Dios, piadoso é misericordioso, compró para el alguacil, alcaide ensalzado, engrandecido, nombrado, privado, noble, cumplido, hidalgo de linaje, Mahamad, hijo del señor alfaquí, viejo, noble, cumplido, engrandecido, ensalzado, nombrado, sabio único, de quien el tiempo se honrró, el de los dos alguazilazgos, Mahamad hijo de Audalla Aben Alhatib, el alman su mayordomo, el maestro honrrado, noble, Ydriz, hijo del viejo honrrado, que sea en gloria, Mahamad Aben Ydriz el Jania, y con dineros y hacienda del que conpra para el y por su mandado y le es obligado a la conpra, del alcaide noble, cumplido, privado, Zaadat, siervo del rey, renombrelo Dios Altisimo, vendedor en el nombre de su mujer, etc*".

e deslindada en cabeça deste pergamino, y la cantidad de agua aquí conprada es el agua del acequia de Aynadama, de la salida de Granada,¡ que Dios guarde!, de un dia conplido en cada mes, por la horden de los dias e meses y subçesyon de los años, la qual tome cada y quando la oviere menester en el mes con los provechos y pertenençias que tiene, la qual dicha conpra cunplida por fiadores que supieron lo que fazian, por preçio e contia de todo lo suso dicho de dozientos y sesenta e dos pesantes e medio de plata, de peso corrientes, los quales resçibio el vendedor suso dicho juntamente, y pasaron a su mano, e dio dellos a qualquiera que deva ser dado por libre, finequito cunplido, e por esto se cunplio al que es conprada para el el señorio de lo conprado suso dicho enteramente, e que subçeda en ella como subçede el señor de su fazienda, e señorio çierto e verdadero, e por la costunbre en ello, e obligaçion de saneamiento, e no dexo el vendedor a los que se vende en sus nonbres en lo vendido derecho por ninguna forma, ni manera, y el conprador sabe lo que /fol.7r/ conpra, e lo a visto, con lo qual fue contento e se obligo a ello, e supieron lo que fazian en lo que dicho es, e lo otorgaron ante quien los conoscieron, estando sanos e con salud bastante. E fizo el vendedor la vendida de lo suso dicho en nonbre de la dicha su mujer, por virtud del poder de suso trasladado, y para poner la parte que a su fija cupiera del presçio en otra cosa que le sea más provechosa y de mas renta, y esto es de la otorgaçion. Fecha a catorze dias de la luna de Rabe Açani, año de siteçientos e sesenta.

E vieron los escrivanos desta todo el preçio en manos del vendedor en la fecha suso dicha, e el agua conprada suso dicha es la acostunbrada para regar la viña del Xurel, de suso contenida, fecho en la fecha e otorgaçion suso dicha.

Façal Abdul Rahmen, hijo de Abrahen Aben Ahmed; e Ali, hijo de Hamete, hijo de Muhamad, hijo de Yahia Aben Avdalla, cunpliose. Y estava escripto al pie dello lo que su tenor es este.

Número 2.

838, 10 días postreros de la luna de Dulfaja.
(1435, julio 7, martes. Granada).

Los testigos reconocen la viña de Beniel Xaab, propiedad de Mirien, hija de Abdul Malaqui, ubicada en Mora de Goroz Abenxameh en Xamiz Alfargue.

El agua con que se riega es de Xamiz Alfargue y es el miércoles de cada semana desde el alba al atardecer.

(Inserta en documento de 19 de Diciembre de 1532).

Fol. 8r.

Con el nonbre de Dios, piadoso e misyricordioso, los testigos que sus nonbres seran contenidos en fin de la fecha desta, conosçen toda la viña questa al prinçipio de Mora de Goroz Abenxameh, en Xamiz Alfargue, de la salida de Granada, que alinda, por la parte del mediodia, con el camino, y por la parte del çierço, con Abenziad e Abenxoaybe, y de la parte de levante con Abenjauzi, e por la parte del poniente, con Aben Aburrida e otrie, e es conosçida la dicha viña por de Beniel Xaab, e saben que esta al presente so el señorio de Marien, fija de Avdiel Malaqui, hijo de Mahamad, el Xaab. E saben que la viña suso dicha tiene de costumbre para se regar del agua de la fuente del alqueria del Faar, de la syerra de Granada, lo que puede caber por un arcaduz, tamaño como el muslo, lo qual a de tomar el poseedor de la viña suso dicha de la açequia de Xamiz Alfargue, el dia del miercoles de cada semana para syempre jamas, desde prinçipio del dicho dia fasta el quarto del, e saben que es costunbre antigua lo que dicho es para syempre jamas, segund se acuerdan dello por sus años, syn que a avido /fol. 8v/ en ello ningun ynpedimento, dixeron por el conosçimiento de todo lo que dicho es, e de la viña suso dicha, la qual reconosçeran sy fueren pedidos a ello sus dichos, en los diez dias postreros de la luna de Dulfaja, año de ochocientos e treynta e ocho.

Hamed, fijo de Abdirabih es conosçido por el nonbre de su padre, depuso. E Abdalla, fijo de Çayd Alxabad, depuso. E Mahomad, fijo de Ahmad Aben Ysa y Hamete, hijo de Abrahen Abbrari. E Hamete, fijo de Abrahen Abenbaca, depuso. E Mahamad Abenziad, depuso. E Hamete, fijo de Mahamad Abençelim, e Mahamad, fijo de Mahamad el Calayui, el menor de años, que el otro suso dicho, e Mahamad, fijo de Mahamad Aben Aburrida. E Mahamad, fijo de Yuçaf el Lorqui, depuso. E Mahamad, hijo de Mahamad el Gaçeni, depuso. E Haçen, fijo de Hamet Casyela, depuso. E Mahamad, fijo de Hamete el Xorayaqui, el Muedan, depuso. E Ali, fijo de Yuçaf, el Tolaytoli, depuso. Ante quien los conosçio e resçibio. E Ali, fijo de Mahamad el Paterni, depuso. Es bastante, e que se poseen, estava escrito al pie dello lo siguiente.

(Inserta carta de 23 días de la luna de Moharram del 839).

Número 3.

839, 23 días de la luna de Moharram.
(1435, Agosto 18, jueves. Granada).

Los testigos ratifican la escritura de 10 días postreros de la luna de Dulfaja del 838 hecha ante el cadí de Granada.

(Inserto en documento de 10 días postreros de la luna de Dulfaja del 838 y en el de 19 de Diciembre de 1532).
Fol. 8v.

Los loores a Dios, paresçio por mandado del señor cadi del Albayzin de Granada, Mahamad, fijo de Hamete, fijo de Mahamad Abenbaca, ¡que Dios conserve y guarde su estado!, en que su nonbre sera contenido en fin de la fecha desta, que reconosçio a Mahamad, hijo de Abdirabih Aben Aburabih, e Avdalla, hijo de Çaad el Xaab, e Ali, hijo de Yuçaf el Tolaytoli, e son de los testigos contenidos en la escriptura de suso, la dicha viña de suso deslindada, e le dixeron quando vieron e reconosçieron lo que dicho es, esta viña que os deslindamos e declaramos es la que depusymos della antel cadi, ¡que Dios conserve! la dipusyçion que dipusymos de suso, e los que fueron presentes /fol. 9r/ al reconosçimiento dellos, e les oyo deponer sus dichos, e lo entendieron, e conosçieron con salud bastante, e fueron presentes a la comisyon que dio el cadi para lo que dicho es, dixeron por ellos sus dichos, a veynte e tres dias de la luna de Moharram, prinçipio del año de ochoçientos e treynta e nueve.

Yuçaf, hijo de Abdalla Abenyçaf, depuso. E Mahamad, fijo de Mahamad, fijo de Mahamad Abençayd Bona, depuso. Es bastante. Cunpliose. Y estava escripto en el marjen del original lo syguiente. Faze saber que son bastantes las dos escripturas de suso contenidas.

Mahamad, fijo de Hamete, fijo de Mahamad Abenbaca ¡que Dios Altisymo conserve!. Cunpliose y paso su firma a ello del original donde la tenia puesta e otorgo el cadi ques bastante lo que dicho es porque los resçibio Firmaron por ello sus nonbres en fin de la luna de Dulfaja en fin del año postrero de suso contenido ¡Dios nos de de sus bienes!, e lo firmaron de sus nonbres dos alfaquies escrivanos publicos. E al pie dellos estava escrito fize saber questo es bastante segun derecho. Mahamad, fijo de Ali, fijo de Avdilhaque Aben Maliqui el Royui ¡que Dios conserve! e se encomienda a los que la presente vieren.

Número 4.

884, 20 días de la luna de Dulqueda.
(1480, febrero, 2 jueves).

Ratificación de la escritura de 14 días de la luna de Rabe Açani del 760 ante dos alfaquíes, escribanos públicos, de Granada.

(Inserto en documento de 20 de Febrero de 1532).
Fol.7r.

Los loores a Dios, los que sus nonbres seran contenidos en fin de la fecha desta, miraron la firma del viejo alfaqui, Alhage, justo, que sea en gloria, Abdul Rahmen, fijo de Albrahen Aben Abenahmed, el Façal, primera de las contenidas en la escriptura de suso, e retificaçion su vista en ella, y en la firma de sus letras, e supieron e se çertificaron que es su firma, escrita de su mano, e letra acostunbrada por el en los dias de su vida, y que al tienpo que la escrivio y firmo era de los escribanos, justos, de quien se resçibian las dipusyçiones, y asy fue, fasta que fallesçio, ¡perdonelo Dios!. E los que saben lo que dicho es fir-/fol7v./ maron por ello sus nonbres, en los veynte dias de la luna de Dulqueda, año de ochoçientos y ochenta y quatro.

Mahamad, hijo de Mahamad Aben Abxaded, el Cayçi, retificose. E Yuçaf, hijo de Ali, hijo de Mahamad, el Cagad, retificose. Es bastante. Cunpliose, y pasaron a esta sus firmas del original donde las tenyan fyrmadas, después de lo aver corregido, y conçertado, a prinçipios de la luna de despues de la suso dicha.

Y lo firmaron dos alfaquíes, escrivanos públicos. Y el cadí paresçió que escrivió sobre cada una dellas como se retificaron antel, e al pie dello escrivió, es bastante, y haze saber que se retificaron antel los escrivanos de suso, y los resçibió, Mahamad, hijo de Mahamad, hijo de Mahamad Aben Mandor, el Cayçi, ¡que Dios Altisymo conserve!.

Número 5.

1506, Abril 21. Granada.

Traslado de una escritura árabe de Isabel Audulhaca, antes llamada Fátima, vecina de la colación de San Lorenzo del Albaicín, por la que vende a Juan Bahtan, llamado antes de la conversión Mahomad, vecino de San

Salvador del Albaicín, la mitad del agua que tiene en Aynadamar por 3.000 maravedíes.

(Inserto en documento de 31 de diciembre de 1528).

Fol. 1r.

Este es traslado bien e fielmente sacado de dos escripturas signadas e firmadas de miçer Ambrosio Jarafi, escrivano publico, segun que por ellas paresçia su thenor de las quales es el siguiente.

Sepan quantos esta carta vieren, como yo Ysabel Audulhaca, que antes me dezia Fatima, vezina que soy desta nonbrada, e gran çibdad de Granada, en el Albayzin, en la collaçion de San Lorenço, por mi en nonbre e en boz de Alonso Anajar e de Juan Anajar, mis hijos, por los quales fago boz e cavsion, e me obligo de les fazer esta carta, e aver por firme, e valedero todo quanto yo en sus nonbres en esta carta fago e otorgo, e en ella sera conthenido, so la pena yuso escripta; otorgo e conozco que vendo a vos Juan Bahtan, que antes vos deziades Mahomad, vezino del dicho Albayzin, en la collaçion de San Salvador, que estades presente, la mitad del agua que yo e los dichos mis hijos avemos e tenemos en la açequia de Aynadama, con la qual se riega un carmen que yo e los dichos mis hijos avemos e tenemos, en termino desta dicha çibdad, en el pago de Xemiz Alfargue, de que es la otra meytad de la dicha agua de Ysabel Alabia, que antes se deçia (en blanco), de color negra, criada que fue del alguazil Gonçalo Fernandez Abulfarax, vezino del dicho Albayzin, ya difunto, que Dios aya, la qual dicha mitad de agua que vos asi vendo es la mitad de todos los miercoles de cada un año, para sienpre jamas, vendovosla con todas sus entradas, e sali-/fol.1v/ das, e pertenençias, por preçio de tres mill maravedis desta moneda usual, de los quales me otorgo por mi e en el dicho nonbre de vos por bien contenta, e pagada a toda mi voluntad, sobre lo qual renusçio la esevçion de los dos años que ponen las leyes en derecho de la pecunia no contada, ni vista, ni resçibida, ni pagada, e la otra ley en que dize que el escrivano e testigos de la carta deven ver hazer la paga en dineros o en otra cosa que los vala.

E otrosi, renusçio que non pueda dezir e alegar que vos la vendi por la mitad menos del justo preçio, e sobre este cabo renusçio la ley del hordenamiento real de Alcala de Henares, que fabla en razon de las cosas vendidas e trocadas por la meytad menos del justo preçio e valor, e si esta dicha mitad de agua mas vale del preçio sobre dicho, otorgo que vos do la tal demasia, carta pura e en justa donaçion, fecha entre bibos e non revocable; por ende, desde oy dia que esta carta es fecha e otorgada en adelante para sienpre jamas, me desapodero e desisto e desapodero a los dichos mis hijos de la dicha mitad de agua, e de todo el poder e derecho e acçion que a ella avemos

e tenemos, e apodero e entrego en ella e en la tenençia, posesion e propiedad, e señorio della a vos el dicho conprador, para que la ayades e tengades para la dar, e vender, e enpeñar, e donar, e trocar, e canbiar, e enajenar, e para que fagades della todo lo que quisieredes e por bien tovieredes, como de cosa vuestra propia. E por esta carta vos do por mi e en el dicho nonbre poder conplido para que vos e quien vuestro /fol.2r / poder oviere, sin liçençia ni mandamiento ni autorydad de alcalde ni de juez podades entrar e tomar la thenençia, posesion de la dicha mitad de la dicha agua. E otorgo e me obligo, por mi e en los dichos nonbres, de vos la fazer çana de todos e qualesquier personas que vos la demanden, enbarguen, e contrarien, en qualquier manera, e por qualquier razon que sea, e de tomar e resçibir en mi la boz, abtoria, definsion de qualesquier pleytos e demandas que sobre razon della vos fagan e muevan, e de los començar, e tratar desde el dia que por vuestra parte fuere requerydo fasta tres dias primeros siguientes, e de vos sacar a paz e a salvo de todo ello, so pena de vos pagar los maravedis del preçio sobredicho, con el doblo e con todas las costas e daños que sobre ello se vos recreçieren, e la dicha pena pagada o non, que esta dicha vendida bala e sea firme para sienpre jamas. E demas desto, si lo ansi no toviere, e guardare, e cunpliere, por esta carta do e otorgo poder conplido a qualesquier alcaldes, e juezes e justiçias, ante quien esta carta paresçiere para que por todos los remedios e rigores del derecho me contringan, e apremien, e apremien asi mismo a los dichos mis fijos, a lo ansi tener, e guardar, e conplir sobre lo cual renusçio por mi e en los dichos nonbres, todas e qualesquier leyes, e fueros, e derechos, e hordenamientos, reales e canonicos, çeviles e muniçipales, asi en general como /fol.2v / en espeçial, e señaladamente renusçio la ley del derecho en que diz que general renusçiaçion non vala. E para lo asi tener, e guardar, e conplir, obligo a mi e a todos mis bienes muebles o rayzes, avidos e por aver, e renusçio las leyes de los enperadores Justiniano e Veliano, que son en favor e ayuda de las mugeres, que me non valan ni aprovechen en esta razon, por quanto el escrivano publico, yuso escripto, me aperçibio dellos en espeçial, e porque esto sea çierto e firme e otorge yo por mi e en el dicho nonbre esta carta antel escrivano publico e testigos de yuso escriptos, e porque yo no se escrevir rogue a Bernaldino Jarafi que lo firmase por mi de su nonbre en el registro desta carta, que fue fecha e otorgada en la dicha çibdad de Granada a veynte e un dias del mes de abril año del nasçimiento de nuestro Salvador Ihesu Chripto de mill e quinientos e seis años.

Testigos que fueron presentes a lo que dicho es, Fernando el Ynfante Çayd Bona, e Andres Abendayçan, e el dicho Benaldino Jarafi, vezinos desta

dicha çibdad. Va escripto sobreraydo o diz por ende, desde. E o diz, yo por mi, vala e no le enpezca.

E yo, miçer Anbrosio Jarafi, escrivano de sus altezas y escrivano publico de los del numero de la dicha çibdad, presente fuy en uno con los dichos testigos, a todo lo que dicho es, e lo fize escrevir, por ende fize aqui este myo signo a tal, en testimonio /fol.3r/ de verdad. Miser Anbrosyo Xarafi, escrivano publico.

Número 6.

1508, Diciembre 31. Granada.

Catalina Abulfaraja y su marido Alonso Çaydala venden a Juan Bahtan la mitad de un carmen con casa, viña, árboles y agua en el pago de Fargue en el Ximis por 5.250 maravedíes.

Archivo Municipal de Granada, legajo 3.430.

Fol. 3r.

Sepan quantos esta carta vieren, como yo Catalina Abulfaraja, de color negra, muger que soy de Alonso Çaydala, asy mesmo de color negro, vezino de esta çibdad de Granada, en el Albayzin, en la collaçion de San Chriptoval, con su liçençia e espreso consentimiento, la qual yo le pido y el me da e otorga, para hazer e otorgar todo lo que de yuso en esta carta sera contenido. E yo el dicho Çaedala otorgo e conozco que doy e otorgo a vos la dicha mi muger la sobredicha liçençia por vos a mi pedida.

Por ende, por virtud de la dicha liçençia, yo la dicha Catalina Bulfaraja otorgo e conozco que vendo a vos Juan Bahtan, que antes vos deziades Mahomad, vezino del dicho Albayzin, en la colaçion de San Salvador, questays presente, la mitad de un carmen, con la mitad de la casa, viña e arboles e agua que le pertenesçe, que yo he y tengo en el pago de Fargue en el Ximis, termino desta dicha çibdad, que alinda por la una parte, con carmen de Alcameni, e de la otra, con carmen del Obady, e de la otra parte, con carmen del Milieni, la qual dicha mitad de carmen vos vendo con todas sus entradas, e salidas, e pertenençias, e sin ser obligado a çenso ni otro enajenamiento alguno, por preçio de çinco mill e dozientos e çinquenta maravedis desta moneda usual, los quales yo de vos resçibi e son en mi poder, que me otorgo por bien contento e pagado a toda mi voluntad, sobre lo qual renunçio la exebçion de los dos años que ponen las leyes en derecho de la pecunia no contada, ni vista, ni resçibida, ni pagada. E la otra ley en que diz, que el escrivano e testigos de la carta deven ver /fol.3v/ hazer la paga en dineros o en otra cosa que los vala. E otrosy, renusçio que no pueda dar ni alegar que

vos la di por la mitad menos del justo presçio, e sobre este caso renunçio la ley del hordenamiento real de Alcala de Henares, que fabla en razon de las cosas vendidas e trocadas por la mitad menos del justo presçio e valor. E sy este dicho carmen vale mas del presçio sobredicho, otorgo que vos do la tal demasya en pura e en justa donacion, fecha entre bivos, e no revocable.
Por ende, desde oy dia de la fecha desta carta en adelante para syempre jamas, me desapodero e desysto del dicho medio carmen, e de todo el poder, e derecho, e açion que a el e y tengo, e me pertenesçe, e apodero, e entrego en el y en la tenençia, e posesyon, e propiedad, e señorio del a vos el dicho conprador para que lo ayades, e tengades para lo dar, e vender, e enpeñar, e donar, e trocar, e canbiar, e enajenar, e para que fagades del todo lo que quisyeredes, e por bien tovieredes, como de cosa vuestra propia. E por esta carta vos doy e otorgo poder cunplido para que vos, o quien vuestro poder oviere, syn liçençia ni autoridad de alcallde, ni de juez, podades entrar e tomar la tenençia y posesyon del dicho medio carmen. E otorgo e me obligo de vos lo fazer çierto y sano de todas e qualesquier personas, que vos lo demanden, e enbarguen, e contrarien, en qualquier manera, e por qualquier razon e causa que sea, e de tomar, e resçibir en mi la autoria, e defensyon de qualesquier pleytos, e demandas, que sobre razon dello vos fagan e muevan, e de los començar, e tratar, e seguir desdel dia que por vuestra parte fuere requerido fasta tress dias primeros syguientes, e de los fenesçer, e acabar a mis propias costas e misyones, e de vos sacar a paz e a salvo de todo ello, so pena de vos dar e pagar los maravedis del /fol.4r/ presçio sobredicho, con el doblo, con todos los mejoramientos que en el ovieredes fecho, e con mas todas las costas, e daños, e menoscabos que sobre la dicha razon se vos syguieren e recresçieren. E la dicha pena, pagada o no, que esta dicha vendida vala e sea firme para syenpre jamas, e sy lo asy no toviere, e guardare, e cunpliere como dicho es, por esta carta do e otorgo poder cunplido a qualesquier alcalldes, e justiçias de qualesquier fuero, e juridiçion que sean para que por todos los remedios e rigores del derecho me costringan e apremien a lo asy cunplir, e guardar, e conplir, sobre lo qual renusçio todas e qualesquier leyes, fueros, e derechos, e hordenamientos reales, canonycos, e çeviles, e muniçipales, asy en general como en espeçial, e señaladamente renunçio la ley del derecho que diz que general renunçiaçion no vala. E para lo asy tener, e guardar, e cunplir, como dicho es obligo a mi e a todos mis bienes, muebles e rayzes, avidos e por aver, e renunçio las leyes de los enperadores Justiniano e Veliano, que son e hablan en favor de las mugeres, que me no valan ni aprovechen en esta razon, por quanto el escrivano publico, yuso escripto, me aperçibio dellas en espeçial; e por questo sea

çierto e firme otorgue esta carta antel escrivano publico e testigos yuso escriptos, e porque yo no se escrivir rogue a Bernaldino Xarafi que la firmase por mi de su nonbre en el registro desta carta. Que fue fecha e otorgada en la dicha çibdad de Granada, a treynta e un dias del mes de dizienbre, año del nasçimiento de nuestro Salvador Ihesu Chripto de mill e quinientos e ocho años. Testigos que fueron presentes a lo que dicho es, Juan de la Renteria, e Juan de Vaena, e el dicho Bernal-/fol.4v/ -dino Xarafi, vezinos desta dicha çibdad. Va entre renglones o diz medio, vala.

E yo, miçer Anbrosyo Xarafi, escrivano de su alteza, y, escrivano publico de los del numero de la dicha çibdad, presente fuy en uno con los dichos testigos a todo lo que dicho es, e lo fize escrevir, por ende fize aqui este mio sygno a tal, en testimonio de verdad. Miçer Anbrosyo Xarafi, escrivano publico.

Número 7.

1528, Diciembre 31. Granada.

Traslado de una escritura de venta de Fernando Abenfarax de una huerta por 40 ducados de oro. La huerta estaba en el Pago de Ainadamar cerca de la Cartuja. El escribano Miguel de Pedrosa sacó el traslado.

Archivo Municipal de Granada, legajo 3.430.

Fol. 4v.

Este es traslado bien e fielmente sacado de una escritura de vendida, sygnada e firmada de Miguel de Pedrosa, escrivano publico, segund que por ella paresçia, su tenor de la qual es la syguiente.

Sepan quantos esta carta de vendida vieren, como yo Fernando Abenfarax, vezino que soy desta muy noble, nombrada, e grand çibdad de Granada, a la collaçion de San Pedro e San Pablo, otorgo e conozco por esta presente carta, y por lengua de Alonso de Herrera, ynterpetre publico desta dicha çibdad, que soys presente, una huerta que yo e y tengo en esta dicha çibdad, en el pago que dizen Aynadama, çerca de la Cartuxa, que alinda de la una parte, con huerta de Abenaxahe, e de la otra parte, con huerta de Madrid, enplazador, y el camino real, y el adarve de la otra parte; la qual dicha huerta os vendo con todas sus entradas, e salidas, e pertenençias, usos e costunbres, quantos a e aver deve, asy de fecho como de derecho, por presçio e contia de quarenta ducados de oro, que son quinze mill maravedis, de los quales me otorgo e tengo de vos por bien contento, e pagado y entregado a toda mi voluntad, por quanto los resçibi de vos e pasaron de vuestro poder al mio /fol. 5r/ realmente e con efeto, sobre lo qual renunçio

la esebçion de la ynnumerata pecunia, e las dos leyes de la prueba e paga como en ellas se contiene, e sy esta dicha huerta mas vale o pudiere valer de los dichos maravedis, de la tal demasya vos fago graçia e donaçion, pura e perfeta, ynrrevocable, que llama el derecho fecha entre bivos, e çerca desto renunçio la ley del hordenamiento real como en ella se contiene, e desde oy dia que esta carta es fecha en adelante me desysto, quito, e aparto mano de la real, corporal tenençia, e posesyon, propiedad, e señorio que yo avia e tenia a la dicha guerta, e la doy e otorgo, çedo e traspaso, en vos el dicho conprador para que cada que quisyeredes vos, o quien vuestro poder oviere, podades tomar la posesyon de la dicha guerta para la poder vender, y enajenar, e fazer della como de cosa vuestra propia, conprada por vuestros propios dineros, como lo es esta, la qual me obligo de vos fazer sana e de paz, agora e para siempre jamas, e de tomar por vos la boz, e defensyon del pleyto, o pleytos, que sobre ello vos movieren, o quisyeren mover, dentro de quinto dia primero syguiente que para ello fuere requerido, e lo syguire e fenesçere a mi propia costa e misyon, e de mis herederos hasta os dexar en paz, e en salvo en la dicha razon, so pena que sy ansy no lo hiziere e cunpliere, que sea obligado e me obligo de vos bolver los dichos maravedis que de vos resçibi con el doblo, e con los edefiçios, e mejoramientos, que en ella ovieredes fecho, e con las costas, e daños que sobrello se vos syguieren, y la pena pagada o no pagada, que lo dicho es firme sea e vala, para lo qual obligo mi persona, e bienes muebles e rayzes, avidos e por aver, e doy poder cunplido a qualesquier juezes, e justiçias de /fol.5v/ qualquier fuero e juridiçion que sean, para que me apremien a lo asy cunplir como sy esta carta fuere sentençia difinitiva contra mi dada por juez conpetente, por mi consentida e pasada en cosa juzgada, sobre lo qual renunçio todos e qualesquier leyes, fueros, e derechos, exebçiones e defensyones, que contra lo que dicho es sean o puedan ser, en espeçial renunçio la ley e derecho en que diz que general renunçiaçion fecha de leyes no vala, en testimonio de lo qual otorgue esta carta antel escrivano publico, e testigos de yuso escriptos. E porque no se escrevir rogue a Geronimo de Çevallos, correo mayor de Granada, que la firmase por mi. Que es fecha e otorgada en la dicha çibdad de Granada, a treynta e un dias de el mes de dizienbre, año del nasçimiento de nuestro Salvador Ihesu Chripto de mill e quinientos e veynte e ocho años. Al otorgamiento de la qual fueron presentes por testigos el dicho Geronimo de Çevallos, y el dicho Alonso de Herrera, ynterpetre, e Gaspar de Villalobos, e Geronimo de Soria, arrendador, e Fernando el Marracoxi, vezinos de Granada.

E yo, el dicho Hernando Abenfarax, vendedor me obligo que my muger retificara e aprovara esta carta de venta, e se obligara juntamente conmigo, a la eviçion e saneamiento de esta dicha huerta segund que yo estoy obligado, so pena que sy ansy no lo fiziere dentro de quinze dias primeros syguientes que os dare e pagare a vos el dicho conprador, los maravedis que por la dicha huerta me distes, con el doblo, y con las costas, como estoy obligado, e todavia os dexare por señor de la dicha guerta como lo soys, la pena pagada o no, y para ello me obligo, segund que estoy obligado, testigos los dichos, e Diego de Mendoça el Bazti, e Pedro Blazquez, vezinos de Granada, por testigo Geronimo de Çevallos. Va sobrerraydo /fol. 6r/ do diz que yva, vala.

E yo, Miguel de Pedroça, escrivano de su magestad e su escrivano publico e del numero desta dicha çibdad de Granada e su tierra, presente fuy con los dichos testigos, al otorgamiento desta carta, e la fize escrevir, e por ende, fize aqui este mio sygno a tal, en testimonio de verdad.
Miguel de Pedrosa, escrivano publico.

Número 8.

1532, Febrero 20. Granada.

Traslado de dos escrituras arábigas realizado por Juan Rodríguez, escribano romanceador, las fechas de ambos documentos son el 760 y el 884 que corresponden a 1359 y 1480.

Archivo Municipal de Granada, legajo 3.430. Fols. 6r-8r.
Fol. 6r.

Este es traslado bien e fielmente sacado de dos tratados de dos escripturas de vendidas que paresçe que se sacaron de dos escripturas en aravigo que paresçen estar romançadas por Juan Rodriguez, escrivano de su Magestad, romançador de las escripturas aravigas, qu'estavan fyrmadas e sygnadas del dicho Juan Rodriguez, segund que por ellas paresçia su tenor de las quales es este que se sygue.

Este es traslado bien e fielmente sacado de una carta de vendida, escrita en pergamino de cuero, en letra araviga, e firmada de dos alfaquies, escrivanos publicos, e autorizada de un cadi, que fue de moros, segund que por ella paresçia, la qual tornada en lengua castellana, dize en esta guisa.

(Inserta carta de 14 días de la luna de Rabe Açani del 760).
(Inserta carta de 20 días de la luna de Dulqueda del 884).

Fol. 7v.

Concuerdan las fechas de las escripturas de suso contenidas, la primera, con el año de mill e trezientos e sesenta e nueve, e la postrera, con el año de mill e quatroçientos e ochenta del nasçimiento de Nuestro Salvador Ihesu Chripto.

Fecho e sacado fue este dicho traslado de la dicha escriptura de aravigo, de que de suso se haze minçion, en la muy noble, e nonbrada, e grand çibdad de Granada, a veynte dias de el mes de hebrero, año del nasçimiento de nuestro Salvador Ihesuchripto de mill e quinientos e treynta e dos años. Al corregir e conçertar de la qual con el dicho original, fueron presentes por testigos, Francisco de las Maderas, e Fernan Rodriguez, vezinos desta dicha çibdad de Granada.

E yo, Juan Rodriguez, escrivano de su magestad, romançador de las escripturas aravigas, romançe la escriptura contenida en estas dos hojas de papel, /fol.8r/ e presente fuy con los dichos testigos a la conçertar con el original, e fize aqui este mio sygno, en testimonio de verdad. Juan Rodriguez, escrivano.

Número 9.

1532, Diciembre 19. Granada.

Traslado de dos escrituras árabes escritas en pergamino y romanceadas por Juan Rodríguez, escribano, corregidas y concertadas con el original el 25 de octubre de 1520 y el 19 de diciembre de 1532.

Fol. 8r.

Este es traslado bien e fielmente sacado de una escritura, escrita en pergamino de cuero, en letra araviga, e firmada de dos alfaquies, escrivanos publicos, e autorizada de un cadi que fue de moros, la qual esta al prinçipio de otra, que estan al prinçipio del dicho pergamino, la qual tornada en lengua castellana, dize en esta guisa.

(Inserta carta de 10 días postreros de la luna de Dulfaja del 838).

(Inserta carta de 23 días de la luna de Moharram del 839).

Fol. 9r.

Concuerdan las fechas de las escripturas de aravigo, de suso contenidas, la primera, con el año de mill e quatroçientos e treynte e dos, y las otras, con el año de mill e quatroçientos e treynta e tress del nasçimiento de nuestro Salvador Ihesu Chripto.

Fecho e sacado fue este dicho treslado de la dicha escritura de aravigo original, de suso contenida, en la muy noble, e nonbrada, e grand çibdad de Granada, a veynte e çinco días del mes de otubre año del nasçimiento de nuestro Salvador Ihesu Chripto de mill e quinientos e veynte / fol. 9v/ e syete años. Testigos que fueron presentes a ver, sacar, leer, corregir, e conçertar este dicho traslado, con la dicha escriptura de aravigo, Juan de Velasco Albarrazin, e Juan Fernandez, escrivano, e Agustin Maldonado, vezinos desta dicha çibdad de Granada.

E yo Juan Rodriguez, escrivano publico del numero, e romançador de Granada e su tierra, romançe la escriptura de aravigo, de suso contenida, e presente fuy con los dichos testigos a lo corregir, e conçertar con el dicho oreginal, e la fize aqui este mio sygno a tal en testimonio de verdad.

Juan Rodriguez, escrivano publico.

Fechos e sacados fueron estos traslados de las dichas escripturas, de suso encorporadas, en la çibdad de Granada, a diez e nueve dias del mes de dizienbre año del nasçimiento de nuestro Salvador Ihesu Chripto de mill e quinientos e treynta e dos años, syendo presentes por testigos al ber, corregir, e conçertar, estos dichos traslados con los originales, Savastian de Ribera, e Francisco de Madrigal, e Diego de Biedma, vezinos y estantes en Granada.

LA BIBLIOFILIA DE JULIÁN RIBERA

Maribel FIERRO
C.S.I.C. Madrid

Sabido es que los arabistas F. Codera y su discípulo J. Ribera viéronse obligados por las carencias de la época a dominar la técnica de la tipografía árabe, constituyendo la *Bibliotheca Arabico-Hispana* (*BAH*) uno de los frutos de ese empeño. Pero además Ribera aplicó a esa técnica el genio de su inventiva, tal y como recordaba M. Asín Palacios en 1928:

> Como tipógrafo ... no sólo organizó ... la imprenta árabe de Codera sobre bases más normales y económicas, sino que, años después, concibió y realizó el genial proyecto de reformar la complicada y numerosa caja de la tipografía árabe, que consta de 200 tipos, reduciéndola al inverosímil número de 24 punzones, que representa una economía superior a la de todas las tipografías europeas, así en el tiempo y atención que la composición exige del cajista, como en la corrección de pruebas y distribución de los tipos, y, sobre todo, en el papel, capaz de contener doble número de líneas. Este nuevo sistema tipográfico, verdadera revolución en el arte de la imprenta árabe, fue llevado a la práctica en el año 1909 por la casa Gans, de Madrid, sobre dibujos debidos al ingeniero y arabista Prieto Vives, colaborador de Ribera; y, desde esa fecha, todos los textos árabes que en España han visto la luz pública han sido impresos ya con esa caja, propiedad de la escuela. El invento, que de tal debe ser calificado, no pasó, huelga decirlo, las fronteras ... Para industrializarlo, hacen falta capitales que a los arabistas no sobran[1].

---

[1] Introducción de M. Asín Palacios a las *Disertaciones y opúsculos* de J. Ribera (2 vols., Madrid, 1928), p. CXIII. Su actividad tipográfica es también recordada por E. García Gómez, "Don Julián Ribera y Tarragó", *Al-Andalus* II (1934), pp. I-VII.

J. Ribera alcanzó también gran destreza como litógrafo, logrando imitar a la perfección la escritura árabe magrebí. Su destreza dio lugar a una sabrosa anécdota, rememorada por Asín[2]. En su afán por conseguir obras árabes que versasen sobre la historia de al-Andalus, redactó Ribera un catálogo de esas obras (basándose en los datos suministrados por la *BAH*), "cuyos títulos y autores litografió contrahaciendo maravillosamente el tipo de letra árabe magrebí". Ese catálogo circuló entre los libreros norteafricanos, sin que diese los frutos apetecidos, aunque sí otro insospechado. Habiendo ido a parar un ejemplar al "Seminar für Orientalische Sprachen" de Berlín, G. Kampffmeyer se volcó en su estudio, produciendo en 1906 un erudito artículo en el que daba sobre cada uno de los libros mencionados "cuantas noticias, referentes a su autor y materia, encontró sin gran esfuerzo en la rica *Bibliotheca Arabico-Hispana*, de cuyas páginas cabalmente había extraído Ribera el catálogo"[3].

Tipógrafo, litógrafo y asimismo fotógrafo: "Gracias a su habilidad en este arte (la fotografía - mío), Ribera pudo proporcionarse para sí y para sus discípulos copias de manuscritos árabes, preciosos y exóticos, cuyas noticias tantos puntos oscuros de nuestra historia dilucidan"[4].

Cuando en 1887 Ribera obtiene la Cátedra de Lengua Árabe de la Universidad de Zaragoza, se encuentra sin apenas materiales de trabajo y utiliza su propio dinero para comprar los libros indispensables. Es en esa época cuando empieza a trabajar en el fondo de manuscritos árabes y aljamiados que habían sido descubiertos en 1884 en Almonacid de la Sierra. A partir de ellos, publica una *Colección de textos aljamiados* (Zaragoza, 1888), que será texto de iniciación para sus estudiantes, "preservando así de la ruina a muchos otros manuscritos aljamiados que se habrían perdido, como tantos se perdieron anteriormente, por la ignorancia de su escritura"[5]. En 1910, Ribera logra que la "Junta para

---

[2] Introd. cit., p. XXVII.

[3] Más tarde, G. Kampffmeyer rectificó su error: v. F. Rosenthal, *A history of Muslim historiography* (Leiden, 1968), p. 4, nota 1.

[4] M. Asín Palacios, introd. cit., p. CXIII.

[5] *Ibid.*, p. XXVII. Sobre el nacimiento del interés por la literatura aljamiada, v. M. Manzanares de Cirre, *Arabistas españoles del siglo XIX* (Madrid, 1972),

Ampliación de Estudios" compre la colección de manuscritos árabes y aljamiados perteneciente a D. Pablo Gil y procedente del descubrimiento de Almonacid. La colección pasó a la sección árabe del Centro de Estudios Históricos de dicha Junta, más tarde a la Escuela de Estudios Árabes de Madrid, que en 1939 entró a formar parte del C.S.I.C., en cuyo Departamento de Estudios Árabes del Instituto de Filología de Madrid se encuentra actualmente[6]. El catálogo de esta colección puede consultarse en el volumen titulado *Manuscritos árabes y aljamiados de la Biblioteca de la Junta. Noticia y extractos por los alumnos de la sección árabe bajo la dirección de J. Ribera y M. Asín*, Madrid: Junta para la Ampliación de Estudios e Investigaciones Científicas. Centro de Estudios Históricos, 1912. Gracias, pues, a los desvelos de Ribera, esta colección no sólo fue adquirida por el Estado para el uso de los investigadores, sino que se puso a disposición de éstos un cuidado catálogo[7]. En él se reproducen páginas de los manuscritos y documentos considerados de interés por su valor paleográfico, advirtiendo Ribera y Asín: "Se ha procurado que hubiese variedad de fechas y procedencias. La paleografía árabe española es asunto que aún está por estudiar a fondo y conviene ir reuniendo selectos materiales"[8]. El comentario

---

pp. 76-9, así como J. T. Monroe, *Islam and the Arabs in Spanish Scholarship* (Leiden, 1970), pp. 71-2. El impulso dado en el siglo XIX a este campo de investigación ha tenido continuidad a lo largo del presente siglo con numerosos trabajos que sería muy largo reseñar y que además cuentan con su propio boletín bibliográfico (*Aljamía*). Baste con recordar la existencia de una "Colección de literatura española aljamiado-morisca - CLEAM", dirigida por A. Galmés de Fuentes.

[6] En 1988 se inició la restauración de los manuscritos de esta colección a cargo del "Instituto de Conservación y Restauración de Bienes Culturales" del Ministerio de Cultura. Por el momento se han restaurado los mss. nos 9, 19, 29, 51. Su estudio paleográfico ha sido iniciado por A. Labarta y C. Barceló.

[7] Sería de desear la actualización de ese catálogo, es decir, una nueva versión en la que se corrigiesen los errores advertidos y se añadiesen todos los nuevos datos que sobre la colección se han ido acumulando desde que el catálogo fue publicado.

[8] Ob. cit., p. XXIX. Ya F. Codera había puesto de relieve la importancia de estos estudios en su artículo "Paleografía árabe. Dificultades que ofrece. Su estado. Medios de desarrollo", *B.R.A.H.* XXXIV (1899). Este artículo es citado en la revista *Nouvelles des Manuscrits du Moyen-Orient* I/2 (1993) como

final, hoy en día, sigue siendo vigente, aunque en los últimos años ha habido mucha actividad en el campo de los estudios codicológicos y paleográficos[9].

En la carta de J. Ribera a R. Basset que acompaña este artículo se evidencia el interés por la correcta lectura de las cifras árabes que sentían Ribera y su maestro F. Codera. Al describir el ms. nº LVI de la Colección Gayangos, explica Ribera: "Según la nota final se concluyó de copiar en el mes de Dulhicha del año φ06 que según interpretación de D. Francisco Codera que ha estudiado las distintas formas de numeración usadas por los occidentales puede leerse 976 (antes leía 876, pero ahora tiene seguridad del 900)"[10].

Un año después de incorporarse a la cátedra de Zaragoza, en 1888, visitaba Ribera el Archivo de la Corona de Aragón en Barcelona "y preguntaba si en aquel interesante Centro de la Historia medieval se guardaba algún documento árabe. Mostráronle los archiveros un arcón, en el que había algunas docenas de pergaminos escritos en esta lengua, e inmediatamente dedicóse a la tarea inicial de exploración y catalogación de tales diplomas. Éste fue, pues, la primera tentativa de estudio sobre dicho fondo"[11]. El catálogo por él elaborado permaneció inédito, siendo completado por sus discípulos Ramón García de Linares y Maximiliano Alarcón, poniendo así a disposición de los especialistas un rico material para la historia de las relaciones internacionales del reino de Aragón con los reinos musulmanes[12].

---

precursor del *FiMMOD* (*Fichier des Manuscrits Moyen-Orientaux Datés*) en el que se pretende recoger la información referente a todos los manuscritos en escritura árabe fechados por un colofón legible y anteriores al año 1500 d.C.

[9] En 1992 tuvo lugar en Rabat el "Colloque Internationale 'Le Manuscrit arabe et la codicologie'". Por su parte, "al-Furqān Islamic Heritage Foundation" organizó una conferencia sobre "Codicology of Islamic Manuscripts" en diciembre de 1993.

[10] En este terreno contamos ahora con el estudio de A. Labarta y C Barceló, *Números y cifras en los documentos arabigohispanos* (Córdoba, 1988).

[11] M. Alarcón y R. García de Linares, *Los documentos árabes diplomáticos del Archivo de la Corona de Aragón* (Madrid/Granada, 1940), p. VII. V. también M. Asín, introd. cit., pp. XXV-XXVI.

[12] En este terreno, en el de los documentos árabes diplomáticos que se conservan en los archivos peninsulares, no se ha dejado de trabajar. Baste como

El interés de Ribera por los manuscritos y documentos árabes no se limitó a los fondos peninsulares. Ya he mencionado antes el recurso que imaginó para ponerse en contacto con los bibliófilos norteafricanos que pudieran poseer manuscritos de obras andalusíes. Por la misma época, E. Saavedra y Moragas intentaba que los arabistas españoles estableciesen contactos culturales con los países islámicos[13]. Con este fin, puso en juego su influencia para que Ribera viajase a Marruecos en 1893 como miembro de la embajada del general Martínez Campos con la misión de comprar el mayor número posible de libros. "Su estancia en Marraquex, durante todo el invierno que aquellas negociaciones diplomáticas consumieron, aprovechóla Ribera para estudiar de cerca la vida y la psicología marroquí, al margen de sus búsquedas, poco fructíferas, de manuscritos interesantes a nuestras bibliotecas"[14]. Fue ésta una preocupación que compartía con su maestro Codera[15] y que ha sido y es una constante entre los arabistas españoles[16].

Hoy en día pocos son los manuscritos de interés para la historia de al-Andalus que no hayan sido editados, ya sea en España ya en los países árabes e islámicos. Ribera fue un gran impulsor de esta labor de edición. Entre 1882 y 1885 prepara junto con Codera la edición de los

---

ejemplo los numerosos artículos sobre documentos del Archivo Histórico Nacional publicados por M. Arribas Palau.

[13] V. Monroe, ob. cit., p. 104.

[14] M. Asín, introd. cit., p. LV.

[15] V. los numerosos artículos publicados por Codera acerca de fondos de manuscritos interesantes para la historia de al-Andalus, de los que se puede encontrar una relación en *Homenaje a D. Francisco Codera en su jubilación del profesorado. Estudios de erudición oriental*, con una introducción de D. Eduardo Saavedra (Zaragoza, 1904), pp. XXXIV-XXXVI.

[16] Actualmente, Mª L. Ávila y L. Molina dirigen un proyecto con miras a crear un fondo de reproducciones de manuscritos árabes relativos a al-Andalus en soporte electrónico, que permitirá la consulta de los textos originales de las obras incluidas en el archivo de una manera rápida y cómoda, sin riesgo de que el documento o su copia fotográfica o reprográfica sufran el menor deterioro por un uso repetido, con la posibilidad de consulta simultánea de un mismo documento por varios usuarios, de modificar parámetros como color, brillo, luminosidad, resolución, para mejorar la legibilidad del documento, de obtener una copia impresa en caso necesario, e incluso de acceder al archivo remotamente desde cualquier ordenador que pueda conectarse con el sistema principal.

tres primeros tomos de la *BAH*, cuyos últimos tomos se imprimen en Zaragoza entre 1893 y 1895, utilizando la nueva tipografía por él inventada[17]. De esta manera veían la luz los textos biobibliográficos básicos para acometer no sólo el estudio de la actividad intelectual de al-Andalus, sino también de muy diferentes aspectos de su trayectoria histórica y social[18]. Son textos todos ellos que aún hoy en día están siendo explotados y analizados, al margen de ser obras de consulta y referencia indispensables. Pero Ribera no se limitó a colaborar en esta empresa.

> Editar textos árabes simplemente, sin traducciones, análisis o resúmenes que los hagan asequibles a los no iniciados, fué siempre en España empresa expuesta a las burletas y donaires satíricos del vulgo ignaro, que no acierta a comprender que tales ediciones previas puedan ser tan indispensables para las futuras monografías de síntesis histórica, como las preparaciones microscópicas lo son para los estudios de histología o biología. Digamos entre paréntesis que para este prejuicio son vulgo no pocos eruditos y hombres de ciencia. Ribera, pues, haciéndose cargo de tales resistencias de ambiente, planeó la publicación de una *Colección de Estudios Árabes*, órgano adecuado para aquellos fines: había de constar de pequeños volúmenes en 8, en los que se vulgarizasen, sin excesivo aparato erudito, los resultados de las investigaciones realizadas por la escuela en varios sectores de la historia política y cultural del islam, singularmente español[19].

---

[17] V. al respecto M. Asín, introd. cit., pp. XXIV y XXVIII-XXIX. Sobre las dificultades de financiación de esta empresa, v. Monroe, ob. cit., pp. 132-3. En febrero de 1883, F. Codera comunica a Dozy que van a tirar 600 ejemplares de cada volumen de la *BAH*, de los cuales 200 serán comprados por el gobierno español, preguntándose Codera si los 400 restantes podrían tener salida fuera de España. V. al respecto M. Fierro, "Algunas cartas de arabistas españoles a R. Dozy y M. J. de Goeje", *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos* XL-XLI (1991-1992), p. 122.

[18] V. a modo de ejemplo de la riqueza de datos que contienen esas obras los cinco volúmenes aparecidos hasta el momento de los *Estudios onomástico-biográficos de al-Andalus* (Madrid/Granada, 1988-1992). Otro ejemplo es el artículo de M. de Epalza, "La caiguda de València i altres caigudes d'Al-Andalus, segons l'obra en prosa d'Ibn al-Abbār", *Ibn al-Abbār. Polític i escriptor àrab valencià (1199-1260). Actes del Congrés Internacional "Ibn al-Abbār i el seu temps". Onda, 20-22 febrer, 1989*, Valencia, 1990, pp. 19-42.

[19] M. Asín, introd. cit., pp. XXIX-XXX. En las últimas décadas, la

En ese terreno de la historia cultural Ribera compuso dos estudios pioneros en su día que iluminan la historia del libro en al-Andalus: "La enseñanza entre los musulmanes españoles"[20] y "Bibliófilos y bibliotecas en la España musulmana"[21]. En el primero se detiene a analizar, entre otros aspectos, la organización "de las varias disciplinas de la enseñanza superior (cuyo examen particularizado equivale a una historia de la bibliografía y literatura teológica, jurídica, filológica, filosófica y científica de los árabes españoles)"[22]. En el segundo, traza un apasionante cuadro de la difusión de los libros entre los andalusíes, difusión que achaca, entre otras razones, al temprano uso del papel y a las características de la escritura árabe.

El amor por los libros se da por supuesto en todo investigador dedicado a las ciencias humanas y sociales. He querido recordar brevemente la amplitud y rasgos singulares que ese amor tuvo en el caso del insigne arabista e investigador "šarqí" J. Ribera. Reproduzco a continuación una carta en la que asoma de nuevo su "bibliofilia". Se conserva dentro del fondo R. Basset de la biblioteca de la Universidad de Leiden y está dirigida al arabista francés por J. Ribera[23].

---

publicación de textos árabes en España ha sido posible gracias sobre todo a la labor del antiguo "Instituto Hispano-Árabe de Cultura", ahora "Instituto de Cooperación con el Mundo Árabe". Este organismo ha cofinanciado junto con el Consejo Superior de Investigaciones Científicas la colección *Fuentes Arábigo-Hispanas*, que cuenta en la actualidad con quince volúmenes en los que se han puesto a disposición de los investigadores ediciones y/o traducciones de textos andalusíes.

[20] Discurso leído en la Universidad de Zaragoza (Zaragoza, 1893); reeditado en *Disertaciones y opúsculos*, I, 229-359. Ribera prestó también atención al sistema de enseñanza en el Islam oriental: v. su "Origen del Colegio nidamí de Bagdad", ob. cit., I, 361-383.

[21] *Disertaciones y opúsculos*, I, 181-227; v. Monroe, ob. cit., pp. 158-9.

[22] M. Asín, introd. cit., p. XXXIV. V. también Monroe, ob. cit., pp. 157-8.

[23] Tiene la signatura Or. 14055 A 11: v. J. J. Witkam, *Catalogue of Arabic Manuscripts in the Library of the University of Leiden and other collections in the Netherlands*, Leiden, 1983, fasc. 1, p. 101. Quiero agradecer al personal de dicha biblioteca, y en especial al Dr. Witkam, la ayuda prestada durante mi estancia en Leiden en el verano de 1988.

Universidad de Zaragoza
Facultad de Filosofía y Letras
Particular

Sr. D. Renato Basset.

Muy Sr. mío y estimado colega: de vuelta de mi escursión (*sic*) à Madrid, à donde fui para dar unas lecturas en la Escuela de Estudios Superiores del Ateneo, puedo escribirle á V. para darle noticia del *Ben Alcardabús*.

La Academia de la Historia posee no uno sino tres manuscritos de la obra

كتاب الاكتفاء في أخبار الخفاء تاليف أبي مروان عبد الملك بن أبي القاسم بن الكردبوس

Dos de ellos son de la Colección Gayangos, à saber el num. LVI

Dimensiones de la caja escrita (tiene 25 líneas).

2,10 x 14,5

Dimensiones del papel

26,2 x 20,0

Tiene 147 hojas útiles; carácter occidental antiguo (magrebí). Está algo apolillado.

Bastante correcto.

Según la nota final se concluyó de copiar en el mes de Dulhicha del año φ06 que según interpretación de D. Francisco Codera que ha estudiado las distintas formas de numeración usadas por los occidentales puede leerse 976 (antes leía él 876; pero ahora tiene seguridad del 900).

Este códice lo extractó Gayangos y publicó algo Dozy.

---

caja	papel
18,2 x 13,0	21,0 x 17,0 - (líneas 20)

Num. LVI[1] de la misma colección Gayangos.

Ms. en folio de 223 hojas útiles, carácter de la letra magrebí (occidental) antiguo. Está restaurado; habiendosele añadido por el principio 4 hojas de letra moderna y 8 hojas por el fin.

Tinta corrosiva (sulfato de hierro); por lo cual faltan algunas palabras. No sabemos la fecha del ms. porque es de letra moderna el fin.

Aunque no es muy incorrecto, es más correcto el primero que éste.

Ms. num. 94 de los Ms. de la Real Academia - adquirido en Túnez.

Lleva título y nombre de autor diferente falsificado; pero el texto corresponde á la obra de Ben Alcardabús.

De este ms. dió cuenta D. Fran^{co}. Codera en el Boletín de la Academia tomo 21 pag. 29.

Es menos correcto que los dos anteriores y de letra y papel modernos.

Me convencí de que era Ben Alcardabús por el cotejo que hicimos en varias partes del ms.

Dentro de 15 ó 20 días terminaré la impresión de las conferencias mías que he dado en Madrid y tendré el gusto de mandarle un ejemplar.

Entretanto queda siempre suyo afmo. s.s.q.b.s.m.

Julián Ribera

Zaragoza 13 Dcmbre 1897

UNIVERSIDAD DE ZARAGOZA
FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS
PARTICULAR

Sr. D. Renato Basset

Muy Sr. mio y estimado colega: De vuelta de mi excursión á Madrid, á donde fui para dar unas lecturas en la Escuela de Estudios superiores del Ateneo, puedo escribirle á V. para darle noticia del Ben Alcardabús.

La Academia de la Historia posee no uno sino tres manuscritos de la obra

كتاب الاكتفاء في اخبار الخلفاء تاليف ابي مروان عبد الملك
ابن ابي القاسم بن الكردبوس

Dos de ellos son de la Colección Gayangos, á saber el num.º LVI

Dimensiones de la caja escrita (tiene 25 líneas).
21,0 × 14,5
Dimensiones del papel
26,2 × 20,0

Dentro de 15 ó 20 días terminará la impresión de las conferencias mias, que he dado en Madrid y tendré el gusto de mandarle un ejemplar. Entretanto queda siempre suyo a f.mo s. s. q. b. s. m.

Julián Ribera

Zaragoza 19 Diciembre 1897.

Tiene 147 fojas útiles; carácter occidental antiguo (magrebí). Está algo apolillado.

Bastante correcto.

Según la nota final se concluyó de copiar en el mes de Dulhicha del año ω 06 que según interpretación de D. Francisco Codera que ha estudiado las distintas formas de numeración usadas por los occidentales, puede leerse 976 (antes leía él 876; pero ahora tiene seguridad del 900)

Este ó trece lo extractó Gayangos y publicó algo Dozy.

Caja 18,2 × 13,0 — Papel 21,0 × 17,0 - (líneas 20)

Num.º LVI.ª de la misma colección Gayangos

Ms. en fol. de 223 hojas útiles, carácter de letra magrebí (occidental) antiguo. Está restaurado; habiéndosele añadido por el principio 4 hojas de letra moderna y 8 hojas por el fin.

Tinta corrosiva (sulfato de hierro); por lo cual faltan algunas palabras. No sabemos la fecha del ms. porque es de letra moderna el fin.

Aunque no es muy incorrecto, es más correcto el primero que éste.

Ms. num.º 54 de los Ms. de la Real Academia - adquirido en Túnez.

Lleva título y nombre de autor diferente falsificado; pero el texto corresponde á la obra de Ben Alcaidabis.

De este ms. dió cuenta D. Fran.co Codera en el Boletín de la Academia Tomo 21 pag. 25

Es menos correcto que los dos anteriores, y de letra y papel modernos.

Me convencí de que era Ben Alcaidabis por el cotejo que hicimos en varias partes del ms.

TRADUCCIONES CATALANAS DE TEXTOS CIENTÍFICOS ANDALUSÍES EN LA CORONA DE ARAGÓN

Expiración GARCÍA SÁNCHEZ
C.S.I.C. Granada

1. INTRODUCCIÓN

Durante la amplia etapa histórica que abarcan los reinados de Jaime II (1291-1327) y Pedro IV[1] (1336-1387) se llevó a cabo en la Corona de Aragón, bajo el impulso de estos dos monarcas, un importante programa de traducciones al catalán de obras científicas árabes.

En efecto, durante este período encontramos una serie de factores de muy diversa índole que van a conformar el ambiente histórico-cultural y que, auspiciados de manera muy directa por ambos gobernantes, van a dar lugar a un importante movimiento científico en el que los elementos orientales desempeñarán un papel de primer orden. Esta cultura de signo predominantemente medieval, con una notable influencia oriental que caracteriza la época de Pedro el Ceremonioso, va a dar paso en el reinado de su hijo y sucesor, Juan I, a una corriente de tipo humanista.

Hay constancia de monarcas anteriores a Pedro IV que demostraron un gran interés personal y, al mismo tiempo, ejercieron una importante labor de mecenazgo en diversos campos científicos, promoviendo toda una serie de traducciones y estudios de astronomía, medicina, matemáticas y agronomía, todos ellos de tradición oriental. Esta marcada

[1] No se debe confundir a este monarca -IV de Aragón y III de Cataluña-, como se ha hecho en bastantes ocasiones, con Pedro III el Grande, que reinó desde 1276 a 1286.

inclinación hacia la cultura oriental no fue privativa de los monarcas, sino que se hizo patente también en una serie de miembros de la nobleza y el clero. Tal es el caso del arzobispo Sancho de Aragón, hijo de Jaime el Conquistador, que reunió un número muy estimable de manuscritos relativos a diversas ciencias naturales, de ellos varias traducciones del árabe al latín[2].

El embrión de esta labor traductora de obras científicas hay que situarlo a mediados del siglo X en los centros monacales ubicados en la Marca Hispánica y que, a partir del ejemplo de Ripoll y más tarde de Vich, se fue extendiendo a otros centros europeos y diversos núcleos urbanos del valle del Ebro y la frontera pirenaica. De todos es sobradamente conocido el valor de estas traducciones latinas de textos árabes y hebreos como elemento de conservación y, al mismo tiempo, de difusión de la cultura oriental en los medios europeos, para insistir sobre ello[3].

Volviendo con la actividad científica desplegada por los monarcas de la Corona de Aragón, no hay que olvidar que Jaime II mantuvo frecuentes relaciones con el reino de Granada y las cortes norteafricanas, lo que, unido a la protección que dispensaba a una serie de familias judías cuyas excelentes dotes como traductores siempre fueron proverbiales, influyó decisivamente en el desarrollo en los territorios de la Corona de esta corriente de impronta oriental. Efectivamente, los judíos cultos medievales normalmente conocían -y en muchos casos poseían un perfecto dominio-, aparte del hebreo, el árabe, las lenguas romances peninsulares, e incluso el latín, como es el caso de Abraham b. Ezra o de los colaboradores judaicos en la corte de Alfonso X el Sabio. Entre estas familias destacan los Bonsenyor, los hermanos Bellshom y Vidal Efraim, Abraham Cresques y su hijo Yafuda[4].

---

[2] Cf. J.M. Millás Vallicrosa, *Las traducciones orientales en los manuscritos de la Biblioteca Catedral de Toledo*, Madrid, 1942, págs. 15-17.

[3] J. Vernet, *La cultura hispanoárabe en Oriente y Occidente*, Barcelona, 1978, pág. 106 y ss.

[4] Sobre la actividad desarrollada por estas familias judías, cf. J.M. Millás Vallicrosa, *Las Tablas astronómicas del rey Don Pedro el Ceremonioso*, edición crítica de los textos hebraico, catalán y latino, con estudio y notas, Madrid-Barcelona, 1962, págs. 77-84.

Además, hubo importantes centros traductores, ubicados todos en las aljamas judías, entre las que destacan las de Toledo, Guadalajara y Barcelona[5].

Este progresivo interés por conocer la producción científica árabe y clásica -ésta última también a través de versiones árabes- se deja sentir en el aumento de obras y de temas traducidos, al mismo tiempo que el latín y el hebreo pierden su exclusividad como lenguas de las traducciones para dejar paso a las versiones romanzadas, realizadas en diversos núcleos peninsulares, siempre dependientes de comunidades judías; el catalán se va introduciendo como sustitutivo del latín, que ya desde finales del XII, y como un fenómeno extensivo a todo el territorio peninsular, había ido comenzando a declinar como lengua de las traducciones científicas.

2. ACTIVIDAD TRADUCTORA DESARROLLADA EN LA CORONA DE ARAGÓN (s. XIV)

A raíz de la fundación del Estudi General de Lérida en 1300, Jaime II fomentó la incorporación de la medicina árabe a la Corona de Aragón. El mismo año de su fundación, el monarca dio orden de que se entregaran varios libros de medicina árabe a Maestre Guillem Jaubert de Beziers, lector de medicina de aquella Universidad[6]; también dispuso la compra de dos obras de Avicena y, aunque no se indica título, pienso que alguna de ellas sería el famoso *Canon*[7]. En este sentido, debemos recordar -a título indicativo- que en la Corona de Aragón se tradujeron, entre los siglos XIII y XV, unas 46 obras médicas del árabe al hebreo, latín y catalán.

---

[5] Especial importancia revistió la aljama de Toledo, en la que se redactaron o copiaron en árabe manuscritos médicos hasta el año 1424. Cf. L. García Ballester, *Historia social de la medicina en la España de los siglos XIII al XVI.* Volumen I: *La minoría musulmana y morisca*, Madrid, 1976, págs. 31-34.

[6] Cf. J.M. Millás Vallicrosa, *Las tablas astronómicas*, págs. 56 y 57.

[7] A. Rubió y Lluch, *Documents per l'historia de la cultura catalana migeval*, 2 vols., Barcelona, MCMVIII, II, doc. nº XIX y XXVI, págs. 15 y 20, respectivamente.

Así, hay que destacar un documento de 1313 en el que se recoge la orden dada por este mismo monarca -Jaime II- para que se pague al judío Yafuda Bonsenyor la traducción al romance de un "libro scripto in arabico medicine vocato halçahany"[8]. De acuerdo con la teoría de A. Cardoner, seguida por otros investigadores, entre ellos Millás Vallicrosa, se trataría de la traducción de una parte del *Kitāb al-Taṣrīf*, la magna obra enciclopédica del médico cordobés del s. X, al-Zahrāwī[9]. Posiblemente sea la *Maqāla* XXVIII, que fue traducida al latín con el título de *Liber servitoris*, o bien la XXX, dedicada a los instrumentos quirúrgicos, ya que ambas alcanzaron una enorme difusión. Sin embargo, no se ha conservado ningún ejemplar de esta versión catalana que pueda corroborar o desechar tal hipótesis[10].

Por su parte, Pedro IV mandó unas veces comprar y otras traducir al catalán *-arromançar*, tal como aparece en la documentación de su época- una serie de libros escritos en árabe[11], aunque sólo conocemos los títulos de algunos de ellos. Las obras que dispuso traducir, todas ellas de carácter científico, se pueden agrupar, fundamentalmente, en los temas siguientes: astronomía, agricultura, matemáticas y medicina, junto a otras sobre astrología.

No obstante, fue la astronomía, tema por el que el monarca sentía una marcada inclinación, la que recibió una mayor atención; de modo especial, se interesaba por las aplicaciones y "utilidades" astrológicas, de acuerdo con las creencias generalizadas del momento. Asimismo, y dado que las tablas astronómicas que circulaban en su época, especialmente las de Toledo o de Azarquiel y las del rey castellano Alfonso X -las Tablas Alfonsíes-[12], ya adolecían de ciertos errores y deficiencias,

---

[8] *Ibidem*, II, doc. nº XXIX, pág. 22.

[9] A. Cardoner Planas, "Nuevos datos acerca de Jafuda Bonsenyor", *Sefarad*, IV (1944), 287-293, especialmente las páginas 291-293.

[10] Parece ser que se perdió esta traducción del árabe al catalán, lo mismo que sucedió con otras realizadas por Benvenist Abenvenist, también llamado Vidal Benvenist de Porta. Cf. *Ibidem*, págs. 290-292.

[11] A. Rubió y Lluch, *Documents*, I, nº CXXXVII, págs. 142 y 143; nº CXXXVIII, pág. 143; nº CLIV, págs. 155 y 156; nº CLXII y CLXIII, págs. 163 y 164, entre otros documentos.

[12] Sobre ambas obras, cf. J.M. Millás Vallicrosa, *Estudios sobre Azarquiel*,

encargó al astrónomo palatino Pedro En Gilbert y a uno de sus discípulos la redacción de unas nuevas tablas, calculadas en Barcelona, en las que incorporaran sus propias observaciones[13].

Otro de los temas escogidos, aunque ello no haya sido puesto de relieve hasta ahora, fue la agronomía. Resulta curioso el interés demostrado por algunos reyes, de distintas épocas y zonas peninsulares, hacia los textos agrícolas andalusíes, promoviendo su difusión, ya sea a través de la traducción a lenguas romances -tal es el caso de Alfonso X, Jaime II y Pedro IV- o, ya en época más tardía, por medio de su edición -caso de Carlos III-, hecho que viene a constatar el reconocimiento del alto nivel de desarrollo alcanzado por la agricultura en al-Andalus[14].

Así, en el programa cultural llevado a cabo por el Rey Sabio se tradujeron al castellano los textos agrícolas de dos autores toledanos del siglo XI, Ibn Wāfid e Ibn Baṣṣāl[15], aunque nos han llegado en un códice tardío y fragmentario, el nº 10.106 de la Biblioteca Nacional de Madrid, procedente de los fondos de la Biblioteca Catedral de Toledo[16]. Siglos más tarde, ya mediado el XVIII, se puso en marcha un ambicioso programa auspiciado por la monarquía y destinado a recuperar los conocimientos agrícolas y botánicos contenidos en diversas obras andalusíes depositadas en la biblioteca del monasterio de El Escorial. Uno de sus frutos fue la edición y traducción al castellano, realizadas por J. A. Banqueri, del *Kitāb al-filāḥa* (*Libro de agricultura*)

Madrid-Granada, 1943-1950.

[13] J. M. Millás Vallicrosa, *Las tablas astronómicas*, págs. 20 y 21.

[14] Tales tratados agronómicos fueron los de Ibn Baṣṣāl, Ibn Wāfid -éste en la doble versión, castellana y catalana- e Ibn al-'Awwām, respectivamente.

[15] E. García Gómez, "Traducciones alfonsíes de agricultura árabe", BRAH, tomo CLXXXI, cuaderno III (sep.-dic. 1984), págs. 387-397, confirma la hipótesis, ya apuntada por Millás, de que ambas versiones son alfonsíes. No obstante (pág. 395), rechaza que el texto atribuido a Ibn Wāfid sea realmente de este autor y lo incluye dentro de los textos agrícolas de "la escuela sevillana".

[16] El texto de ambas versiones castellanas medievales ha sido editado por J.M. Millás Vallicrosa, "La traducción castellana del "Tratado de Agricultura" de Ibn Wāfid", *Al-Andalus*, VIII (1943), págs. 281-332, y "La traducción castellana del "Tratado de Agricultura" de Ibn Baṣṣāl", *Al-Andalus*, XIII/2 (1948), págs. 347-430.

del sevillano Ibn al-'Awwām (s. XII-XIII), obra que ha constituido durante largo tiempo la única referencia sobre la agronomía andalusí[17].

Retrotrayéndonos al siglo XIV, vemos cómo vuelve a aflorar el interés de los monarcas, en este caso de la Corona de Aragón, por las obras de los agrónomos andalusíes, como lo atestiguan determinados documentos.

En la colección documental publicada por Rubió se encuentra, registrado con el nº CCX y fechado en 1363, el siguiente documento real:

> "Lo rey.
> Com, segons havem entes, vos tingats un libre ab cubertes verts scrit en paper, lo qual tracte de agricultura e lo qual fou compilat per Mirababoli, moro rey qui fo de Sibilia, e en la fi del qual libre es escrit lo regiment de Aristotil, e nos desigem molt haver lo dit libre; per ço us pregam que del dit libre fassats fer un traslat..."[18].

Esta obra ha sido identificada, aunque con reservas -Millás, Rubió-, con el citado *Kitāb al-filāḥa* de Ibn al-'Awwām, aunque no tenemos dato alguno que nos pueda confirmar esta identificación. Sólo la ciudad de Sevilla, cuna del autor y del pretendido rey que mandó compilar el tratado, aparece como el único punto coincidente, aunque ello no representa una prueba definitiva. Este rey -Mirababoli- debe referirse a alguno de los gobernantes de la dinastía almohade, quienes adoptaron el título honorífico de *Amīr al-mu'minīn*, normalmente traducido en las fuentes castellanas como "Miramamolín"; o, incluso, podría aludir a alguno de los soberanos almorávides que, a su vez, se hicieron nombrar *Amīr al-muslimīn*. Tampoco tenemos noticias de que Ibn al-'Awwām escribiera su obra por encargo de nadie, así como tampoco ésta tiene

---

[17] Precisamente, esta obra se reimprimió en 1988, con motivo de la conmemoración del bicentenario de la muerte de Carlos III, monarca que, junto a otros miembros de su gobierno, demostró un abierto interés por recuperar los textos clásicos agrícolas. Ibn al-'Awwām, *Libro de agricultura*, ed. y trad. cast., J.A. Banqueri, 2 vols., Madrid, 1802, edición facsímil, con estudio de E. García Sánchez y J.E. Hernández Bermejo, Madrid, 1988.

[18] A. Rubió y Lluch, *Documents*, I, nº CCX, pág. 205.

carácter de resumen, a no ser que por resumen se entienda el gran acopio de fuentes que realiza en ella. No obstante, G. Sarton, entre las diversas obras árabes que Pedro el Ceremonioso mandó traducir al catalán, hace referencia a "notably a book of agriculture"[19], sin especificar título, cita esta que, muy posiblemente, ha sido la que ha inducido a tal identificación[20].

De los tratados agrícolas andalusíes redactados con anterioridad al de Ibn al-'Awwām, sólo tenemos noticia de que se resumieran -sin que ello se hiciera por encargo de nadie- poco después de su redacción original los de Ibn Baṣṣāl y al Ṭignarī, quienes los dedicaron a al-Ma'mūn de Toledo y al príncipe almorávide Abū l-Ṭāhir Tamīm b. Yūsuf b. Tāšfīn, respectivamente, con lo cual queda totalmente descartado Ibn Baṣṣāl. Ambos agrónomos, sobre todo el granadino, residieron en Sevilla durante un largo período y también se da la circunstancia de que el hijo de Yūsuf b. Tāšfīn ocupó el cargo de gobernador de Sevilla durante dos años (1122-1124), con lo cual podría pensarse, salvando la incorrecta interpretación de algunos de los datos referidos en el citado documento, que se refiriera al *Kitāb Zuhrat al-bustān* de al-Ṭignarī[21]. No obstante, no contamos con ningún elemento sólido que nos pueda conducir a una confirmación de esta hipótesis y, por tanto, seguimos sin conocer cuál fue esta obra agrícola andalusí que Pedro IV mandó traducir al catalán.

Otra obra de carácter agronómico -aunque no andalusí- que este rey mandó romancear, ésta a partir del latín, fue *De re rustica* de Paladio[22], tratado que, al parecer, se convirtió en objeto de numerosas traducciones, algunas de ellas tan literales que obligó a algunos autores,

---

[19] G. Sarton, *Introduction to the History of Science*, 3 vols. en 5 tomos, Baltimore, 1927-1948, III/2, págs. 1072 y 1162-1163.

[20] J.M. Millás Vallicrosa, *Las tablas astronómicas*, pág. 63, apunta la posible identificación con el tratado de Ibn al-'Awwām, hipótesis que no comparto por las razones expuestas hasta ahora.

[21] Sabemos que al-Ṭignarī dedicó su tratado a Tamīm en los primeros diez años del siglo XII, pero durante uno de sus mandatos como gobernador de Granada, no de Sevilla. Cf. E. García Sánchez, "El tratado agrícola del granadino al-Ṭignarī", *Quaderni di Studi Arabi*, 5-6 (1987-1988), págs. 278-291.

[22] A. Rubió y Lluch, *Documents*, I, nº CCXCII, págs. 272 y 273.

caso de Ferrer Sayol, protonotario de la reina Leonor, a realizar una nueva versión que resultara inteligible[23].

Por último, hay constancia de que Pedro el Ceremonioso dispuso que se tradujera al catalán, aunque ignoramos cuál sería la lengua del original, la obra llamada "Antholius". El documento, fechado en 1370, que recoge este dato reza así:

> "Entes havem que vos havets lo libre appellat Antholius, e com nos vullam haver treslat d aquell, per ço us pregam e us manam que nos façats fer treslat del dit libre e aquell nos trametats de continent que sia acabat, car nos vos farem pagar ço que costara d escriure, e certificam vos que d aço ns farets plaer"[24].

Dicha obra, como a primera vista podría parecer, no es el tratado agrícola de Vindanio Anatolio de Berito (s. IV-V), autor de una obra compuesta de catorce libros, *Synagoge georgikon epitedeumaton*, traducida al árabe y al siríaco, y de la que se han realizado una edición y una traducción castellana[25]. En realidad, como ha quedado totalmente demostrado en un reciente trabajo[26], se trata de la versión, en este caso catalana, del *Compendio de Agricultura (Maŷmū' fī l-filāḥa)* atribuido al famoso médico toledano Ibn Wāfid (s. XI), sobre la que volveremos más adelante. En esta obra son muy frecuentes las citas a nombre de Anatolio, por lo que es posible que se pensara que él era el autor y no una de las fuentes[27].

---

[23] J.M. Nadal i M. Prats, *Història de la Llengua Catalana*, pág. 452. Esta nueva versión se inició en 1380.

[24] Cfr. A. Rubió y Lluch, *Documents*, I, nº CCXXXIII, pág. 225.

[25] Mª C. Vázquez de Benito, *El manuscrito nº XXX de la Colección Gayangos (fols. 1-98)*, Madrid-Barcelona, 1974.

[26] J.Mª Carabaza, "Una versión catalana de un tratado agrícola andalusí", *Ciencias de la Naturaleza en al-Andalus*", E. García Sánchez (Ed.), vol. III, Granada, 1994, págs. 169-192.

[27] Esto mismo le sucedió al historiador Ibn Jaldūn con respecto a la obra de Ibn al-'Awwām, que la confundió con la *Agricultura Nabatea*, la magna obra enciclopédica, traducida al árabe en el s. X, que recoge todos los conocimientos agronómicos nabateos. Cf. Ibn Jaldūn, *al-Muqaddima*, ed. M. Quatremère, 3

Del original árabe de esta obra se hizo también, como más arriba se ha expuesto, una traducción castellana medieval, incluida junto con la de Ibn Baṣṣāl, dentro del grupo de las traducciones alfonsíes; desgraciadamente, tanto el texto árabe como la traducción castellana de ambas obras nos han llegado incompletos[28].

A la vista de estas versiones de textos andalusíes a lenguas romances peninsulares constatamos, aunque no conocemos las motivaciones de tal hecho, que Ibn Wāfid fue uno de los autores andalusíes preferidos por los traductores de la Corona de Aragón, ya que otra de sus obras, el *Tratado de los medicamentos simples (Kitāb al-adwiya al-mufrada)*, de la que se desconoce el original árabe, aunque hay una versión aljamiada, en caracteres hebraicos, se tradujo también al catalán en esta misma época y entorno[29].

---

vols., París, 1858, III, págs. 120 y 121; trad. franc., M. de Slane, 3 vols., París, 1868, III, págs. 165 y 166.

[28] Del resumen del original árabe de la obra de Ibn Baṣṣāl contamos con una edición y traducción castellana: Ibn Baṣṣāl, *Kitāb al-filāḥa*, ed., trad. y anot., J. M. Millás Vallicrosa y M. Aziman, *Libro de Agricultura*, Tetuán, 1955.

Por otra parte, el original árabe del tratado de Ibn Wāfid aparece recogido, también en forma incompleta, en dos ediciones de textos agrícolas andalusíes de carácter misceláneo, aunque los editores atribuyen cada tratado a un solo autor -Abū l-Jayr e Ibn Ḥaŷŷāŷ respectivamente-. Estas dos ediciones son: Abū l-Jayr al-Andalusī, *Kitāb fī l-filāḥa*, ed. Sīdī Tuḥāmī, Fez, 1358 a.H.; Ibn Ḥaŷŷāŷ al-Išbīlī, *al-Muqni' fī l-filāḥa*, ed. Ṣ. Ŷirār y Ŷ. Abū Ṣafiya, 'Ammām, 1982 (el tratado de Ibn Wāfid comprende, respectivamente, las págs. 6-84 y 2-86 de ambas ediciones). La traducción castellana la ha realizado J. Mª Carabaza Bravo, *Aḥmad b. Muḥammad b. Ḥaŷŷāŷ al-Išbīlī: al-Muqni' fī l-filāḥa*, introducción, estudio y traducción, con glosario, 2 vols., Universidad de Granada, 1988, I, págs. 178-281. En cuanto a la traducción castellana medieval de ambas obras, publicadas por J.M. Millás Vallicrosa, cf. *supra*, n. 16.

[29] Fue editada por L. Faraudo de Saint Germain, *El "Libre de les medicines particulars", versión catalana trescentista del texto árabe del "Tratado de los medicamentos simples" de Ibn Wāfid*, Barcelona, 1943.

3. MANUSCRITOS CATALANES DE LA BIBLIOTHÈQUE NATIONALE DE PARÍS

La colección de manuscritos "*espagnoles et portugaises*" de dicha biblioteca contiene unos valiosos fondos, al parecer no lo suficientemente explorados, algunos de gran interés para analizar el tema de las versiones catalanas de textos científicos andalusíes. Entre ellos se encuentra un códice misceláneo, el nº 93, que contiene, de acuerdo con el catálogo de A. Morel Fatio, tres obras, todas ellas de tema agrícola[30], afirmación no del todo correcta. Estas obras, de acuerdo con dicha catalogación, son las siguientes:

La primera, "*De re rustica*" (fols. 1-30v), anónima, está dividida en ochenta y dos capítulos.

La segunda, "*De agricultura Paladi*" (fols. 30v-62r), comprende cinco libros.

La tercera (fols. 62r-130r) lleva por título: "*De agricultura, altra obra*".

Las dos primeras son descritas detalladamente por Morel Fatio, cosa que no sucede con la última, de la que, aparte de señalar el *incipit* y el *explicit*, se limita a indicar que "dans cette dernière compilation, qui traite de la plantation des arbres et de la vigne, de l'élevage de divers animaux et de la préparation de plusieurs remèdes, les autorités les plus souvent citées sont Antolio (Anatolius?) et Demicrates (Democrates?)"[31].

Algunos aspectos de este códice fueron estudiados después por W. Mettmann[32], aunque no han quedado lo suficientemente aclarados. Uno de ellos se refiere al contenido del tercer tratado, en el que me voy a detener[33]. Dicho profesor puntualizó que éste contenía dos obras, no

---

[30] Nº 291 de la catalogación de 1860; Anc. fonds., nº 8088. Cf. A. Morel Fatio, *Catalogue des manuscrits espagnols et des manuscrits portugais*, terminé en collaboration avec M.Ch. Baudon de Mony, París, 1892, págs. 332 y 333.

[31] *Ibidem*, pág. 333.

[32] W. Mettmann, "Eine Übersetzung des "Kompendiums" von Ibn Wāfid und andere altkatalanische Texte über die Landwirtschaft", *Romanische Forschungen*, 92 (1980), págs. 350-358.

[33] Un primer avance del contenido de este misceláneo, especialmente de la

una sola como pretendía Morel Fatio, el *Tratado de agricultura* de Ibn Wāfid (fols. 62r-111r) y, tras él, un libro de dietética titulado *De la remenbrança de les viandes* (fols. 111r-130r). Sin embargo, no pudo aclarar quién era el autor de dicho tratado dietético y, por tanto, éste siguió en el anonimato, aunque ahora ya sabemos que se trata del *Kitāb al-agḏiya* del médico sevillano Abū Marwān 'Abd al-Malik b. Zuhr (m. 557/1162) -el Avenzoar de los textos latinos-, obra que alcanzó una gran difusión y gozó de un merecido prestigio.

Precisamente, el manuscrito árabe de París que he seguido como base en la edición que de esta obra he realizado, está copiado en Barcelona a finales del mes de *ṣafar* de 562 (segunda mitad de enero de 1167), presumiblemente en alguna de sus aljamas[34]. Por este motivo, es fácil que se hicieran varias copias, alguna de las cuales sería el original sobre el que se realizaría la versión catalana.

Esta obra aparece en el códice parisino a continuación del tratado de agricultura de Ibn Wāfid, sin ningún tipo de separación que permita distinguir que son dos obras distintas; es más, el capítulo final de una y el inicial de otra aparecen numerados correlativamente. Posiblemente se trate de uno de los tratados médicos, antes aludidos, que mandó traducir Pedro IV, sin que de ellos se citara título ni autor.

Este hecho podría ser indicativo de que nos hallamos ante una copia realizada por alguien que tuvo a su alcance varios originales árabes de temas diversos -agrícolas y médicos-, que resumió y mutiló a su antojo.

Otro de los puntos en discordia relativos a este misceláneo es la fecha de redacción de estas dos últimas obras contenidas en el mismo, para la que existen varias propuestas: siglo XVI para A. Morel Fatio y XIV o XV, aunque sin aportar argumentos convincentes, para W.

---

tercera de sus obras, constituyó la ponencia que presenté en el *I Col·loqui de l'alimentació à la Corona d'Aragó* (Lleida, nov. 1990), con el título: "La traducción catalana medieval del *Kitāb al-Agḏiya* (*Tratado de los alimentos*) de Avenzoar", cuyas *Actas* aún se encuentran en prensa en el momento de entregar este original.

[34] Abū Marwān 'Abd al-Malik b. Zuhr, *Kitāb al-Agḏiya (Tratado de los alimentos)*, edic., trad. e introduc., Expiración García Sánchez, *Fuentes Arábico-Hispanas*, 4, Madrid, 1992. Acerca de estas copias manuscritas y las diferentes versiones de la obra, puede verse la *Introducción*, págs. 17-41.

Mettmann. Ahora bien, el problema estriba en que hay que deslindar la datación del original catalán de la de la copia, cosa que no han hecho ninguno de estos dos autores, originando con ello la consiguiente confusión. Pienso que la copia del códice parisino, en letra gótico-cursiva, data de finales del XV o comienzos del XVI[35], si bien la redacción del original del tratado agrícola, a partir del cual se hizo ésta u otra anterior, tuvo lugar en el reinado de Pedro IV, como ha quedado aclarado. La *Remenbrança de les viandes* es muy posible que también se redactara en esta época, aunque ello no lo podemos afirmar con la misma seguridad absoluta con que lo hacemos del texto agrícola.

A. *De la Remenbrança de les viandes*

El original árabe consta, al menos, de dos partes bien diferenciadas: una primera, que sería el **tratado de los alimentos** propiamente dicho, y otra segunda que contiene un verdadero **tratado de higiene** o *kitāb al-ṣiḥḥa* en el que se tratan todas y cada una de las *sex res non-naturales* que incluyen este tipo de obras. Lo completan una serie de temas que muy bien pueden ser extractos de otros escritos de Avenzoar.

Por lo que atañe a la traducción catalana, más que resumen, podríamos decir que se trata de un extracto del original aunque, de acuerdo con los títulos de los capítulos que contiene[36], se aprecia claramente que no se ha seguido ningún criterio lógico -al menos así me lo parece- en la selección de los temas a tratar.

Por un lado, se citan los diversos tipos de pan, atendiendo al tipo de harina -de cereal o leguminosas- empleada, y a las diversas formas de elaboración. Junto a este alimento básico, otro grupo de platos que ocupaban un lugar preponderante en las dietas habituales de la gran masa de la población a lo largo de la Edad Media: las sopas espesas, gachas y potajes.

En el apartado de las carnes, el autor de la *Remenbrança de les viandes* presta gran atención a las de volátiles y productos derivados

---

[35] Esta opinión también es compartida por J. Carabaza, "Una versión catalana", págs. 170 y 171.

[36] La relación del contenido de los distintos capítulos y apartados que contiene la obra la presento en la Ponencia antes aludida. Cf. *supra*, n. 33.

-huevos- y solamente cita, dentro del grupo de ganados, las de oveja. No recoge ninguno de los restantes grupos de alimentos citados en el original árabe: pescados, frutas y verduras, leche y productos lácteos y, por último, productos endulzantes.

Por otra parte, resulta extraño el excesivo interés que muestra por los jarabes, electuarios y demás preparaciones farmacológicas. En definitiva, seguimos sin encontrar unos criterios coherentes en la selección de temas por parte del traductor.

B. *De Agricultura*

Hay que hacer constar que, igual que sucede con la versión castellana medieval de esta obra de Ibn Wāfid, la catalana también nos ha llegado incompleta, aunque ésta es más extensa, en bastantes ocasiones, que aquélla. Por ello se ha pensado que el texto catalán se basa en una copia castellana anterior a la que hoy conocemos, pues cubre algunas lagunas que presenta el texto alfonsí, aunque ello puede deberse simplemente a pérdidas en la transmisión de ambas versiones, ya que, en varios pasajes, la traducción castellana suple epígrafes que no se hallan en el texto catalán[37].

No obstante, no podemos desechar la posibilidad de que el traductor catalán tuviera también en sus manos el original andalusí, como podemos constatar que sucedió con la *Remenbrança*. Prueba de ello es el literalismo de que adolecen tales versiones que, a veces, las hace oscuras e, incluso, ininteligibles, aunque, en honor a la verdad, hay que destacar, en general, la gran escrupulosidad y fidelidad de aquellos traductores árabes y hebreos. Estos rasgos pueden verse reflejados en algunos casos concretos como pueden ser:

- El uso reiterado de la conjunción copulativa *e*.
- La transposición del complemento directo.
- La concordancia del colectivo en plural.
- Empleo del partitivo, entre otros.

---

[37] Estos pasajes se encuentran estudiados en el trabajo de J. Mª Carabaza, "Una versión catalana", pág. 184, por lo que no incido en ellos.

4. ANÁLISIS DE ALGUNOS TÉRMINOS

En este apartado quiero reflejar algunos de los arabismos -o posibles arabismos en otros casos- registrados en ambas obras y que se han incorporado a la lengua catalana. En segundo lugar, voy a comentar brevemente aquellos términos -extraídos sólo de la *Remenbrança*- que he considerado de mayor interés o significativos por alguna causa, incidiendo en la relación o paralelismo, en una palabra, fidelidad del término catalán con el árabe que traduce.

Arabismos:

Almesch, del árabe *misk*, actual 'mesc, almesc', castellano 'almizcle'.

Alquitra, del árabe *qiṭrān*, actual 'quitrà', castellano 'alquitrán'.

Ambre, del árabe *'anbar*, actual 'ambre', castellano 'ámbar'.

Bellotes, del árabe *ballūṭ*, actual 'gla, aglà', castellano 'bellota'.

Arop, del árabe *rubb*, actual 'arrop', castellano 'arrope'.

Festuch, del árabe *fustuq*, actual 'festuc', castellano 'alfóncigo'.

Utensilios de cocina:

Padella, actual 'paella, pella', castellano 'sartén'. Traduce el término *malla* recogido en el original árabe, aunque existen algunas diferencias entre ambos. En realidad, *malla* es propiamente la fosa en la que se enciende el fuego para cocer el pan sobre las ascuas y cenizas; en al-Andalus tenía el significado genérico de 'horno' y se aplicaba a toda obra de albañilería que utilizaba el panadero para cocer el pan[38].

Tenor, del árabe *tannūr*, castellano 'atanor'. Aquí es sólo una transcripción, pues no ha pasado al catalán con este significado.

---

[38] Según A. M. Alcover, la primera documentación es del s. XIV. Cf. *Diccionari Català-Valencià-Balear*, obra iniciada por Mn. A. M. Alcover, redactat per F. de B. Moll, amb la colaboració de M. Sanchis Guarner i A. Moll Marquès, 10 vols., Palma de Mallorca, 1980, VIII, pág. 105, *s.v.* "paella".

Forn, aquí con el significado restringido de 'horno público', no aplicable al doméstico. Así, el texto especifica que el pan se preparará "en lo forn o en la cassa".

Scudella envidriada, el término árabe que traduce, *inā' ḥantam*, tiene el significado genérico de 'recipiente de cocina de cerámica vidriada', y no de ninguno en particular como sucede en la traducción catalana; es decir, el de un cuenco de cerámica que permitía tomar alimentos líquidos o semilíquidos y cuyo uso era estrictamente individual. Por otra parte, el *Vocabulista in Arabico*[39], *s.v.* "scutella", incluye varios términos árabes aplicados a las fuentes y lebrillos.

Materias primas:

a) *cereales y leguminosas*

Pa d'ordi, que es ciuada, 'ordi', del latín *hordeu*, corresponde al castellano 'cebada'; sin embargo, en romance, el significado primitivo de 'ciuvada' (< *cibāta*) era el genérico de 'comida de bestias'; este significado debió tener aún la palabra 'civada' en el catalán arcaico, y después de algún tiempo fue adquiriendo el concreto de 'avena' -en castellano 'cebada' tiene el significado concreto de 'ordi'-. Es decir, que en siglo XIV coexisten ambos términos con el mismo significado -cebada-, aunque parece que 'ciuada' estaba más arraigado. El *Vocabulista in Arabico* traduce *ša'īr*, cast. 'cebada', por 'ordeum'[40].

'Adacça', pa de, catalán 'dacsa, adacsa', castellano 'adaza, zahína'. Comúnmente se le viene aplicando una etimología árabe, aunque hasta ahora ésta no se encuentra bien documentada[41]. En algunos casos se ha pretendido derivarla del árabe *'adasa'*, castellano

---

[39] *Vocabulista in arabico publicado per la primera volta sopra un codice della Biblioteca Riccardiana di Firenze*, ed. C. Schiaparelli, Florencia, 1871, pág. 573.

[40] *Ibidem*, pág. 503.

[41] Sobre las dintintas teorías sobre su etimología y significado, véase A. M. Alcover, *Diccionari Catalá*, I, pág. 181; J. Coromines, *Diccionari etimològic i complementari de la llengua catalana*, 9 vols., 5 ed., Barcelona, 1988, III, págs. 9 y 10.

'lentejas', teoría que queda descartada. El término árabe que traduce **adacça** es *dura*, castellano 'sorgo', mientras que para el Botánico Anónimo Sevillano "*dura* se llama en *'aŷamiyya šayyinna* y *panichcho*"[42].

La *Remenbrança de les viandes* omite algunos tipos de pan citados en el texto árabe: el de *sult* (espelta), *šaylam* (cizaña), *lūbiyā* (alubias), *kirsanna* (alcarceña) y *qunnab* (cañamón), tal vez porque éstos eran cereales que no se cultivaban. Tampoco se alude a los de raíces y semillas, estos últimos totalmente prohibidos por Avenzoar, pero que debieron consumirse en al-Andalus en épocas extremas, como lo demuestran las tajantes palabras de dicho autor sobre estos panes recogidas en el original árabe: "no se deben de consumir en ningún momento ni bajo ningún tipo de circunstancias, ya que resultan nocivos"[43]. La omisión de los restantes tipos de pan, los llamados panes de sustitución, todos ellos elaborados con cereales secundarios, puede ser indicativo de que, o el cereal base no se cultivaba de forma extendida en la Corona de Aragón, o bien no se acostumbraba a emplearlos para el consumo humano.

b) *platos elaborados a base de cereales y leguminosas*

En el apartado de las preparaciones culinarias, concretamente en éste de las sopas espesas y gachas, es donde existe una mayor confusión, ya que en la mayoría de los casos son nombres de platos específicamente árabes, sin equivalencia o posible traducción a lenguas romances.

Entre estos platos tenemos:

Les uosques, que traduce el término árabe *bišmāṭ*, castellano 'bizcocho', no con el actual significado de una variedad de dulce, sino

---

[42] M. Asín Palacios, *Glosario de voces romances registradas por un botánico anónimo hispano-musulmán (siglos XI-XII)*, Madrid-Granada, 1943, nº 406, págs. 211 y 212.

[43] *Kitāb al-agdiya*, ed., pág. 13, trad., pág. 49.

con el de 'pan recocido, cocido por dos veces'. En este sentido el *Vocabulista*[44] registra la voz 'biscoctus' como equivalente de *bišmāt.*

Farines cuytes, referidas a la famosa *ḥarīra*, sopa espesa con bastantes especias. En este apartado la versión catalana recoge las dos variedades de *ḥarīra* citadas por el original árabe: la elaborada con harina de trigo y la de harina de cebada.

Açorda/aforda/sorda, árabe *'al-ṯarīd, al-ṯurda'*. El nombre de este plato tampoco ha pasado al catalán, ya que solamente se ha transcrito. El *ṯarīd* se preparaba con trozos de pan migado -de ahí su nombre, derivado de la raíz *ṯarada*, 'migar'- en un caldo más o menos espeso. A veces se le añadía carne, verduras, etc[45].

Fuera de este grupo de platos básicos, elaborados con cereales y leguminosas, que constituían la dieta habitual de la mayoría de la población, encontramos en la versión romanceada del *Kitāb al-aḡdiya* los nombres de otros preparados culinarios que el autor se limita a transcribir.

Por último, quiero subrayar una vez más la importancia de estas traducciones catalanas, fieles exponentes de la incidencia de la producción científica andalusí dentro del panorama cultural de la Corona de Aragón.

---

[44] *Vocabulista in arabico*, pág. 38.

[45] Sobre los diferentes tipos de gachas y sopas más o menos espesas, véase E. García Sánchez, "La alimentación en la Andalucía islámica (I)", *Andalucía Islámica. Textos y Estudios*, II-III (1981-1982), 139-178, especialmentepágs. 168-173.

UN POETA MENOR DEL SIGLO V/XI: ABŪ ŶA'FAR B. ŶURŶ

Teresa GARULO
Universidad Complutense de Madrid

El trágico destino de Ibn 'Ammār, muerto a manos del monarca y amigo que le había convertido en ministro todopoderoso, tenía sin duda que impresionar a sus contemporáneos por su tremendo dramatismo. Nos lo demuestran las vívidas descripciones que trazan los historiadores de los últimos meses de su vida, el patetismo con que narran las entrevistas entre al-Mu'tamid y su desleal amigo o recuerdan las pesadillas premonitorias del futuro gran político, entonces sólo compañero de placeres del príncipe sevillano. Y, sin embargo, pocos fueron los que lloraron en público su muerte, bien por miedo a ofender a su verdugo, bien, y muy probablemente, porque las ambiciones políticas de Ibn 'Ammār le habían granjeado numerosos enemigos que, es de suponer, no sintieron demasiado su pérdida.

A pesar de que éstas son razones muy comprensibles, no deja de ser extraña esa ausencia de elegías, como ya señalara en su momento el mismo Ibn Bassām, en los últimos párrafos que dedica a Ibn 'Ammār: "No he encontrado ningún elogio fúnebre de Ibn 'Ammār compuesto por los poetas de la época, excepto un solo verso que da testimonio de que al-Mu'tamid lo mató con sus propias manos, y es un verso de 'Abd al-Ŷalīl [Ibn Wahbūn], donde dice:

¡Qué paradoja! Lloro por él
con todo el llanto de mis ojos,

mientras exclamo: ¡Que Dios guarde
la mano que lo ha muerto!"[1]

Y, a continuación, en ese mismo pasaje, Ibn Bassām se siente obligado a explicar los motivos de Ibn Wahbūn (m. 483/1090), fundamentalmente la gratitud: "'Abd al-Ŷalīl era muy partidario de Ibn 'Ammār, sentía afecto por él como era natural pues fue quien lo trajo a su lado, exaltó su fama, puso en boga su poesía y lo presentó a al-Mu'tamid, que lo escogió como contertulio, y lo llevó a las reuniones de placer".

Pero, como ocurre de vez en cuando, Ibn Bassām no siempre tiene presentes todos los materiales recogidos por él para componer la *Ḏajīra* ni recuerda con exactitud sus propias palabras al redactar nuevas biografías, pues en la parte tercera de su obra incluye los doce primeros versos de una elegía a la muerte de Ibn 'Ammār, sin intentar ahora explicar las razones de su autor, el ministro y secretario Abū Ŷa'far b. Ŷurŷ[2], quizá por considerarlas obvias. Esta elegía, sin ser la razón principal de mi interés por Abū Ŷa'far b. Ŷurŷ, es la que me ha movido a presentar el siguiente estudio sobre este poeta al homenaje a Mª Jesús Rubiera, quien, en la introducción a su antología de poemas de al-Mu'tamid[3], dedica varias páginas a estudiar la psicología de Ibn 'Ammār.

Ibn Bassām es el primer autor que traza la biografía de Abū Ŷa'far b. Ŷurŷ. No da mucha información sobre este escritor y, siendo como es la fuente más importante para conocer su vida y su obra, no deja de ser lamentable. Otras dos antologías clásicas se ocupan de este Abū Ŷa'far b. Ŷurŷ: el *Mugrib* de Ibn Sa'īd[4] y *Masālik al-abṣār* de Ibn Faḍl

---

[1] *Ḏajīra*, II-1, 430-431.

[2] *Ḏajīra*, III-1, 448-457.

[3] Al-Mu'tamid ibn 'Abbād, *Poesías*, Antología bilingüe por María Jesús Rubiera Mata, Madrid, IHAC, 1982.

[4] Ibn Sa'īd al-Magribī, *Al-Mugrib fī ḥulà al-Magrib*, ed. y notas de Šawqī Ḍayf, El Cairo, Dār al-Ma'ārif, 2ª ed., (sin fecha), t. II, 305-307, biografía nº

Allāh al-'Umarī[5]. Ambas copian de la *Ḏajīra*, aunque Ibn Sa'īd añade, es de desear que de buena fuente, el nombre propio, Aḥmad, y encabeza la biografía con estas palabras: "El ministro Abū Ŷa'far Aḥmad b. Ŷurŷ, ministro de Ibn 'Ammār cuando se rebeló en Murcia". Palabras que explicarían el porqué de su elegía. Pero ya no hay más datos nuevos respecto a los que proporciona Ibn Bassām.

Aparte de hacerse eco, en su poesía, de la muerte de Ibn 'Ammār (476/1084 ó 479/1086), Ibn Wahbūn[6] y Abū Ŷa'far b. Ŷurŷ tienen en común el ser ambos de la región de Murcia. En el caso de Ibn Wahbūn, lo señala explícitamente Ibn Bassām al justificarse por incluir al poeta en la parte de la *Ḏajīra* dedicada al occidente de al-Andalus y al reino de Sevilla. En el de Abū Ŷa'far b. Ŷurŷ, Ibn Bassām, sencillamente, lo inserta en la parte tercera de su antología, la dedicada al levante de al-Andalus, y recoge una epístola de nuestro autor dirigida a Ibn Ṭāhir, el señor de Murcia hasta que la conquistó Ibn 'Ammār en 472/1079-1080[7], felicitándolo por haber sido puesto en libertad. Como puede verse, una información demasiado vaga e indirecta. De ahí la importancia de la frase de Ibn Sa'īd que, por un lado, confirma las deducciones hechas a partir de lo que no llega a decir Ibn Bassām y, por otro, precisa uno de los pasos en la carrera de Abū Ŷa'far b. Ŷurŷ.

Otro rasgo que comparte este autor con Ibn Wahbūn es el carácter reflexivo y melancólico. Efectivamente, Ibn Wahbūn es un poeta sombrío, desencantado del mundo, y sus poemas hablan de forma pesimista de la vida y la situación del hombre, o de los cambios de la fortuna, cosa perfectamente comprensible en su siglo, que veía la rápida decadencia del poder musulmán en la península y que tampoco

---

554.

[5] *Masālik al-abṣār fī mamālik al-amṣār* (*Routes toward Insight into the Capital Empires*), de Ibn Faḍl Allāh al-'Umarī, Shihāb al-Dīn Aḥmad ibn Yaḥyà (d. 1349 A.D.), ed. F. Sezgin, in collaboration with A. Jokhosha, E. Neubauer, Frankfurt am Main, Institute for the History of Arabic-Islamic Science at the Johann Wolfgang Goethe University, 1988, tomo XVII, 343-344.

[6] Sobre este poeta, véase Jāliṣ, S., "Ibn Wahbūn al-Andalusī", *Maŷallat Kulliyyat al-Ādāb* (Bagdad), XX (1969), 532-557.

[7] Viguera Molíns, Mª Jesús, *Los reinos de taifas y las invasiones magrebíes*, Madrid, Editorial Mapfre, 1992, 91-94, donde trata de la taifa de Murcia.

encontraba gran consuelo en la ayuda que se aprestaba a darles un pueblo del que temían acabase con una forma de vida, cuyo esplendor a veces les ocultaba que era una forma de suicidio. Algo parecido puede decirse de Abū Ŷa'far b. Ŷurŷ, cuyos poemas son casi siempre una reflexión sobre las mudanzas de la fortuna, como en la elegía a la muerte de Ibn 'Ammār, y que tiene una vena elegíaca que le lleva, en sus poemas más interesantes, a llorar ante las ruinas de Medina Azahara, o ante la tumba de Ibn Šuhayd.

Pero volvamos ahora a la posible biografía de Abū Ŷa'far Aḥmad b. Ŷurŷ. No conocemos la fecha ni de su nacimiento ni de su muerte; sólo sabemos que vivió en el siglo V/XI. Aunque lo vemos afincado en Murcia, parece bastante probable que perteneciera a una importante familia cordobesa, algunos de cuyos miembros aparecen en los diccionarios biográficos. Por ejemplo, 'Abd al-Raḥmān b. Sa'īd b. Ŷurŷ, Abū l-Muṭarrif (368/978-439/1047)[8]. O el secretario Abū Ŷa'far 'Abd Allāh b. Muḥammad b. Ŷurŷ, (m. 565/1169-70), de quien Ibn al-Abbār nos dice que era natural de Córdoba, y pertenecía a una noble familia cordobesa, que en origen procedía de Elvira[9]. Ibn Bassām nos dice que Abū Ŷa'far b. Ŷurŷ fue ministro y secretario, y no es imposible que lo fuera del señor de Murcia, al menos, secretario. El carácter amable, divertido y festivo, de *bon vivant*, de Ibn Ṭāhir despertó las simpatías de la mayoría de sus contemporáneos, que se dolieron de su suerte: pérdida de su taifa y prisión a manos de Ibn 'Ammār; su posterior puesta en libertad, gracias a la intervención del monarca valenciano, Ibn 'Abd al-'Azīz, dio lugar a numerosas epístolas de felicitación, como la del poeta que nos ocupa. De todas formas, su posible afecto por Ibn Ṭāhir no habría sido inconveniente para que Ibn Ŷurŷ continuase en su puesto como secretario o ministro cuando Ibn 'Ammār se hizo con el poder. No es infrecuente ver a altos funcionarios mantenerse en sus puestos con sucesivas dinastías. Un caso bastante notable en al-Andalus es el de Ibn 'Abdūn de Évora, poeta y secretario

---

[8] Ávila, Mª Luisa, *La sociedad hispanomusulmana al final del califato (Aproximación a un estudio demográfico)*, Madrid, CSIC, 1985, nº 186.

[9] Ibn al-Abbār, *Tuḥfat al-qādim*, ed. Iḥsān 'Abbās, Beirut, Dār al-Garb al-Islāmī, biografía nº 36, págs. 81-82.

de los aftasíes de Badajoz, cuya desaparición lloró en un largo y célebre poema, y que después pasó al servicio de los almorávides, responsables de la muerte de sus antiguos señores.

No sabemos tampoco nada de su destino tras la fracasada aventura independentista de Ibn 'Ammār. Queda su testimonio sobre la impresión causada en su época por el cambio de fortuna del ministro de al-Mu'tamid, esa elegía por Ibn 'Ammār que Ibn Bassām recoge en último lugar dentro de la producción literaria de Ibn Ŷurŷ, un poema donde, en los versos que Ibn Bassām ha recogido, más que llorar la muerte del político hace una reflexión sobre las vicisitudes del destino y sobre la ambigüedad del comportamiento de los hombres.

Un último dato. En la *'Uddat al-ŷalīs* de Ibn Bušrà[10], se recoge una moaxaja anónima donde se alaba a un Abū Ŷa'far b. Ŷurŷ, que podría ser el protagonista de este estudio, por tratarse del único miembro de la familia, mencionado en las fuentes árabes, que fue ministro, y el tono hace suponer que estaba investido de algún poder. La moaxaja, que consta de preludio y seis estrofas, con la jarcha en árabe vulgar, empieza con un tema amoroso (preludio y primera estrofa), sigue el tema báquico (estrofas segunda y tercera); y la transición al panegírico se produce en la cuarta estrofa, en cuya vuelta (*qufl*) aparece el nombre del elogiado:

Si las mudanzas del tiempo te preocupan,
y te desvelan las dificultades,
busca refugio en Ibn Ŷurŷ,
pues es la meta de los que esperan,

así como en el primer estico de la estrofa siguiente:

Me basta, Abū Ŷa'far, etc.

[10] *The* 'Uddat al-jalīs *of 'Alī ibn Bishrī. An Anthology of Andalusian Arabic Muwashshaḥāt*, ed. Alan Jones, Cambridge 1992, nº 41, págs. 63-64.

La sexta estrofa introduce la jarcha, puesta en labios de una muchacha, enamorada del elogiado, que canta, mientras le espera, urgiéndole a que vaya a visitarla.

Como en otras muchas biografías, Ibn Bassām empieza la de Abū Ŷa'far b. Ŷurŷ con una breve semblanza del poeta, escrita en prosa rimada, en la que no da verdadera información. Ibn Sa'īd la copia entera en el *Mugrib* mientras que Ibn Faḍl Allāh al-'Umarī sólo copia las dos primeras frases. A continuación, inicia la parte antológica con la prosa del autor, siempre prosa rimada: la epístola dirigida a Ibn Ṭāhir, ya mencionada, seguida por un fragmento razonablemente extenso de la respuesta de éste agradeciéndole su carta, y un párrafo de otra epístola de Ibn Ŷurŷ.

No hay ningún encabezamiento especial, como en otras biografías de Ibn Bassām, para introducir los fragmentos en verso. Ante el primero de ellos, el antólogo nos dice: "*Qāla fī l-nasīb*". Con lo que puede querer decir que el autor compuso los versos siguientes como parte de un *nasīb*, el preludio amoroso de la casida politemática, o que pertenecen al género amoroso, llamado generalmente *gazal* pero también *nasīb*, como hace el mismo Ibn Bassām cuando habla de la moaxaja dentro de la biografía de 'Ubāda b. Mā' al-Samā'[11]. Y puede referirse sólo al primer grupo de versos o a éste y a los cinco que le siguen, introducidos sencillamente por *qāla*. En cualquier caso, los seis primeros poemas tras la aclaración de Ibn Bassām son amorosos, y podrían ser tanto principios de casidas como poemas breves independientes, aunque me inclino por esta última posibilidad por su tono desenfadado y madrigalesco, salvo en el tercero, que encuentro algo enigmático además de solemne, y el sexto, que habla de la partida de las mujeres de la tribu, tema cuyo arcaísmo parece más adecuado, o más frecuentemente asociado a la casida panegírica, y, a diferencia de los demás, el primer hemistiquio del primer verso no lleva la rima general, algo inhabitual para empezar un poema.

El séptimo poema es el llanto ante las ruinas (*aṭlāl*) de Medina Azahara. Los restos de los palacios califales despertaron en los poetas

---

[11] *Ḏajīra*, I-1,469: "*wa-hiya awzān kaṯura isti'māl ahl al-Andalus la-hā fī l-gazal wa-l-nasīb*".

hispanoárabes sentimientos de intensa melancolía[12] por un pasado perdido; melancolía unida a la percepción de la hermosura de la naturaleza, las flores sobre todo, invadiendo las ruinas y los edificios abandonados, y de la transparencia del aire. Así ocurre en el poema de Ibn Ŷurŷ, que también evoca a sus moradores y las pasiones que sintieron. Abū Ŷa'far b. Ŷurŷ integra, en sus siete versos, todos estos sentimientos dentro de la tradición poética del llanto ante las ruinas con el uso, en el quinto verso, de la palabra *dimna/diman*, una especie de carga de profundidad que remite a las más antiguas manifestaciones de la poesía árabe[13].

El siguiente texto poético que recoge Ibn Bassām son dos fragmentos, de diez y quince versos respectivamente, de un poema de tono también elegíaco, inspirado por el sepulcro de Ibn Šuhayd, en el que se habían grabado los versos del poeta para su epitafio. Abū Ŷa'far b. Ŷurŷ compone su poema como *mu'āraḍa* del de Ibn Šuhayd, es decir, utilizando los mismos metro y rima que el poeta cordobés. Y se hace eco de algunos de los poemas que Ibn Šuhayd compuso durante el último año de su vida. Ibn Bassām cierra su selección de poemas de Abū Ŷa'far b. Ŷurŷ con los doce primeros versos de la elegía a la muerte de Ibn 'Ammār.

Pero no acaban aquí los poemas de nuestro poeta que se recogen en la *Ḏajīra*. Las numerosas digresiones de Ibn Bassām a propósito de crítica literaria, especialmente sobre problemas de influencias, de emulación entre poetas, o pervivencia de temas poéticos, le permiten citar, fuera del marco estricto de sus biografías, numerosos versos de autores de al-Andalus de todos los tiempos y regiones, para confrontarlos entre sí y, sobre todo, con los poetas orientales más importantes.

---

[12] Véase H. Pérès, *La poésie andalouse en arabe classique au XIe siècle*, París 1953, trad. española, *Esplendor de al-Andalus*, Madrid, Libros Hiperión, 1983, 131 y ss.; y E. García Gómez, "Algunas precisiones sobre la ruina de la Córdoba omeya", *Al-Andalus*, XII (1947), 267-293, especialmente desde 277.

[13] Véase J. Stetkevych, "Toward an Arabic Elegiac Lexicon. The Seven Words of the *Nasīb*", en *Reorientations/Arabic and Persian Poetry*, ed. Suzanne Pinckney Stetkevych, Bloomington-Indianapolis, Indiana University Press, 1994, 58-129, especialmente 74-88.

Así, recoge tres breves poemillas de Ibn Ŷurŷ[14], a modo de epigramas galantes, dentro de una larga digresión sobre versos a favor o en contra de alguna característica física y su opuesta, que incluye en la biografía de Abū l-Mugīra Ibn Ḥazm, primo del autor de *El collar de la paloma*. El primero de ellos es réplica a dos versos de 'Alī b. al-Ŷahm (m. 249/863)[15], donde el poeta 'abbāsí defendía a las mujeres morenas menospreciando a las de tez blanca. Siguiendo las reglas del género de debate o emulación (*mu'āraḍa*), los versos de Abū Ŷa'far b. Ŷurŷ, en defensa de las mujeres de tez blanca, están en el mismo metro y rima que los de 'Alī b. al-Ŷahm. En los dos poemas restantes, nuestro poeta se muestra partidario de las morenas.

En las páginas que siguen, ofrezco la traducción de la biografía de Abū Ŷa'far b. Ŷurŷ tal como aparece en *Ḏajīra*, III-1, 448-457, seguida, como apéndice, del pasaje que recoge los tres últimos poemas mencionados (*Ḏajīra*, I-1, 148-149).

Capítulo que trata acerca del ministro y secretario
Abū Ŷa'far b. Ŷurŷ
y presenta fragmentos de sus mejores poemas y prosas.

Dice Ibn Bassām: Abū Ŷa'far fue en su tiempo uno de los hombres notables y de los caballeros de la palabra. Al final de los tiempos de los reyes de taifas ocupó en nuestra tierra, entre los distintos gobiernos, la casa del sol respecto a Aries (*al-ḥamal*), y así llevó (*ḥamala*) al sol sobre sus hombros y manejó sus riendas con habilidad, con noble gesto, altura de miras y evidente bienestar. Es autor de epístolas inspiradas, y tiene un estilo propio y profundo en la literatura. En este artículo he recogido versos y pasajes en prosa suyos que expresan la esencia de su valor.

---

[14] *Ḏajīra*, I-1, 148-149.

[15] *EI.*, 2ª ed., I, 386 (H.A.R. Gibb).

Fragmentos en prosa

I

Cuando Ibn Ṭāhir, Abū 'Abd al-Raḥmān, fue liberado de sus cadenas y salió como sale la luna del novilunio, le escribió un billete en el que decía:

¡Qué extraordinarios son los días -que la seguridad y la paz se sucedan sobre ti- según pasan y cómo transcurren, sucediéndose de distintos colores y mostrándose tan pronto horribles como hermosos, unas veces descontentos y otras satisfechos, excusan y declaran culpable, separan y unen de la misma manera que actúan con seriedad y juegan! Su acción entre nosotros se ha visto en ti: si ahora censuran tu prisión, antes la habían encontrado digna de elogio; han apagado el fuego que encendieran y la lluvia ha vuelto a caer sobre las huellas de los campamentos que antes destruyera. Si los días -¡que Dios proteja tu casa y acelere el logro de tus deseos!- declararon la guerra contra ti y avanzaron hacia tu santuario con pie agresivo, retroceden ahora avergonzados, exculpándose del crimen cometido, y lamentándose de lo que habían destruido.

Un hombre como tú sabe someterse al destino. Tienes experiencia y no ignoras que la noche y el día sólo se diferencian en que se abrogan mutuamente y pasan, y que la esfera del firmamento gira con los ascendentes y los descendentes. Fuiste en la tierra la estrella naciente más brillante de luz esplendorosa, no es extraño que estuvieses sujeto, como ellas, a ocasos, a veces, y a novilunios: también la luna llena sufre eclipses, mas luego se restablecen su brillo y su luz. ¡Alabado sea Dios, que te sacó de las tinieblas de esa desgracia como sale la espada de la sustancia que la lustra y la luna tras su desaparición, con los vestidos purificados de esa oscura noche[16]! ¡Que el velo de la protección de Dios se tienda ante ti y te envuelva y que tu flecha, en cualquier situación de infortunio y de bienestar, alcance su meta sin desviarse! No te entristezcas por los accidentes de este mundo, pues están condenados

[16] Hasta aquí, con ligeras variantes que recoge el editor de la *Ḏajīra*, se transcribe en el *Mugrib*.

a pasar y desaparecer, pues *todo lo que vive sobre el polvo es polvo*[17]. ¡Que Dios te haga prosperar a ti y por medio de ti a todos los hombres virtuosos con el don hermoso de tu libertad! ¡Que Dios recompense al nobilísimo ministro, al más perfecto, el apoyo de todos, igual que recompensa a los nobles señores protectores, altivos y victoriosos! ¡Oh virtud que se busca por todo el país! ¡Oh nobleza radiante que oscurece al hombre noble y generoso que hacia ella viaja de noche cuando los ojos sucumben al sueño y se cierran los párpados! Por llegar al noble ministro encontramos digno de elogio emprender el viaje nocturno, cuando la aurora se ha desnudado del vestido de la oscuridad y las desdichas sufridas se han cortado de su vida sin espada, de la misma manera que se corta del alba el jirón de la oscuridad. Ibn Ṭāhir ha disparado y sus flechas certeras han dado en el blanco -*mas no disparas tú cuando disparas: Dios es quien dispara*[18]-; así son de certeros la opinión bien fundada, los afanes sublimes, la hermosa virtud del buen gobierno, y la lealtad que no saben mantener los hombres imperfectos. Que Dios guarde al ministro como guarda esa huella que queda tras la desaparición de los seres humanos.

Parte de la respuesta de Abū 'Abd al-Raḥmān Ibn Ṭāhir al escrito anterior:

Ha llegado tu carta generosa buscando consolarme y derramando su luz desde el cielo de la simpatía y de la alegría por mi suerte. Y ¿qué contento no habría encontrado en ella cuando estoy agradecido a todos sus párrafos? Los días, como dices, tienen notorias variaciones de mal a bien, y cambian para el hombre desde antiguo; revocan después de haber afirmado y se oponen tras haber consentido. Confiar en Dios es el mejor camino, desear la recompensa de Dios, loado y ensalzado sea, es lo más conveniente, pues con Su veredicto los días han herido profundamente mi costado y se han abatido sobre mí con sus calamida-

---

[17] Como señala el editor de la *Dajīra*, es el segundo hemistiquio de un verso de un panegírico de al-Mutanabbī, dirigido a Kāfūr, compuesto en 349/960; véase 'Abd al-Raḥmān al-Barqūqī, *Sarḥ Dīwān al-Mutanabbī*, Beirut 1399/1979, I, 313-327.

[18] *Corán*, VIII, 17.

des. El tiempo, efectivamente, se me ha mostrado ceñudo cuando antes sonreía y ha separado cuando antes siempre unía, mas Dios, ensalzado sea, con su benevolencia oculta y su gracia que a todos nos acoge, me ha inspirado la paciencia y me ha mostrado la recta conducta que merece Su recompensa. Acompañé a la adversidad como me acompañó ella a mí y me mostré firme ante ella mientras ella me trataba con crueldad. ¡Quiera Dios concederme a través de ella un generoso tesoro de buenas obras que desenvaine en mi favor la espada bruñida de Su juicio y me ofrezca un buen camino para buscar a Dios! Me arrancó, al fin, de las manos del destino, mezcló en mi alma lo dulce con lo amargo y, al fin, fui conducido al venerable ministro Abū Bakr Ibn 'Abd al-'Azīz, que Dios extienda su buena fama y le transmita mi gratitud.

Y para terminar: La verdad de tu apoyo es espléndida y mi elogio por tu piedad será continuo. No abrigo ninguna duda de tu inquietud, primero, y de tu alegría, después, ni de la veracidad de tu afecto tanto oculto como manifiesto.

II

Fragmento de otra epístola de Abū Ŷa'far b. Ŷurŷ.

Ha llegado tu noble escrito dulce como la brisa y seco como los troncos que se queman, igual que el viento tempestuoso y el céfiro suave. Sabido es -de todo esto, que Dios te haga poderoso, ya hemos presentado excusas- que los animales jóvenes tienen mucha viveza y que los más crecidos, por la debilidad, tropiezan, ¿cómo, pues, vamos a compartir contigo este estrado cuando seduces con la palabra, inspirada y retórica, y tocas todos los puntos del discurso, unas veces por las llanuras de los valles y otras, por las escarpaduras de las mesetas? ¿Quién me ayudaría a competir contigo? Y, ¿cómo podría contender con alguien cuya elocuencia es un torrente que arrastra las piedras desde lo alto?

Es el torrente. Si te pones ante él,
te dejarás guiar, obedeciendo,

dócil, mientras él sigue su camino[19].

[Poesía]

Entre sus poemas se cuentan:

III

En el género del *nasīb*:

Es delicado el color de su mejilla
donde se aprecian matices distintos,
la tez de perlas y de rosas
y el aladar de almizcle y mirto.
El creador de la hermosura lo ha formado,
y ¡cuánto se ha esmerado el orfebre!
Es mi amado una réplica del sol
vaciado en el molde de la aurora
y son sus ojos, sus miradas,
enemigos que clavan sus saetas
en mi corazón[20].

IV

Oh tú la más graciosa de las criaturas,
seducción de los hombres,
rama de mirto y médico de las dolencias del amor,
por tu hermosura te comparo
a una luna cuando sale sobre una rama
que se mueve cimbreante,

---

[19] Metro *basīṭ*, rima *fa-yatba'u*.

[20] Cinco versos; metro *mutaqārib*, rima *aṣbāgu-hu*. En *Masālik al-abṣār* figuran los versos primero y tercero.

¿por qué pagas con odio mi pasión?
Basta ya de tormento, mi alma es tuya[21].

V

(...)
Aventurándose al peligro en bosques
de entretejidas cañas.
Asciendo hacia los astros del firmamento
hasta quedarme a solas con un sol
que se guarda entre los velos de su estancia,
cuando parecen las estrellas,
en el huerto del cielo, flores blancas
sobre un oscuro manto de verdura.
Me incliné luego, tras calmar mi sed ardiente,
y no olvidé el resto de la deuda y de la cuenta[22].

VI

Me han convertido en un espectro que no es posible reanimar
y, ya en el lecho, no distingo entre mis males.
¡Ah! La pasión ha escrito el fatal plazo
en las pupilas que aplazan nuestra unión con soledades.
El rostro blanco con las trenzas negras
es igual que el encuentro de un ejército
de pálidos cristianos y escuadrones
de atezados etíopes.
¿Cómo podrá salvarse un corazón
que pica el alacrán del aladar
y muerde la serpiente de las trenzas?

---

[21] Tres versos; metro *basīṭ*, rima *āsī*.

[22] Cuatro versos; metro *basīṭ*, rima *al-ašībi*. Los cuatro versos se encuentran en *Masālik al-abṣār*. No entiendo el primer hemistiquio del primer verso.

Son lunas que se elevan en las noches felices
y se ocultan en la oscuridad de los velos sutiles,
palacio de alegrías donde veo la rosa de la dicha,
y se calma mi sed aun sin aguadas.
Vida de mi alma, espíritu de mi vida, ¡ten piedad!
Sin la esperanza de verte el alma moriría[23].

VII

Es su mejilla dorada y no por oro
y su aladar de brocado no recamado con seda;
resplandece con tanta luz
que no podemos discernir que sea un ser humano
sin aplicar la razón;
éstas son maravillas
que testimonio dan de la perfección divina
y hacen imposible que las cree ningún ser sino Dios[24].

VIII

Partieron; mis ojos les dijeron adiós
y les dieron en prenda mi corazón.
Se han alejado, no están cerca.
Son soles que en mis ojos se levantan cuando vienen
y se ponen en mi alma cuando se ausentan[25].

---

[23] Siete versos; metro *basīṭ*, rima *furuši*.

[24] Tres versos; metro *basīṭ*, rima *bi-taṭrīzi*. Los dos primeros se encuentran en *Masālik al-abṣār*.

[25] Dos versos; metro *basīṭ*, rima *qurubu*. Se encuentran tanto en el *Mugrib*, como en *Masālik al-abṣār*.

IX

Abū Ŷa'far b. Ŷurŷ tiene un poema llorando las ruinas de Medina Azahara:

¡Riegue Dios los palacios de Medina Azahara,
aunque la lluvia de las nubes te parezca
que borrará sus huellas
como si fuera el polvo del olvido!
No hay horizonte como el límpido cielo de nuestra tierra,
y ese aire fresco como un tacto suave.
Su brillo da a los ojos tanta belleza
como el dolor que siente el alma al verlos.
¡Cuántos deleites persiguieron sus moradores
-deseos ya olvidados-
y hoy sólo la tristeza busca melodías!
Ha desaparecido su hermosura;
sólo quedan las flores de las ruinas
y fragancia:
dirías que el almizcle se obtiene de sus restos.
Esos palacios nos recuerdan,
con su fragancia y con sus flores,
a aquellos rostros radiantes de hermosura,
cuando el poder reinaba en sus estancias,
eran los reyes poderosos,
y allí fluía la riqueza.
Ojalá esa riqueza hubiera sido suficiente
para salvarlos[26].

X

Abū Ŷa'far b. Ŷurŷ se detuvo ante la tumba de Abū 'Āmir b. Šuhayd y vio, grabado en ella, el poema dirigido a su amigo al-Zaŷŷālī:

[26] Siete versos; metro *ṭawīl*, rima *al-muzni*.

Amigo, levántate,
hemos estado aquí ya mucho tiempo
y ¿vamos a dormir eternamente?

y compuso:

¡Cuánta nobleza guarda, ay dolor, esa tumba
y cuánta gloria cuya mies ha sido ya segada!
Ibn Šuhayd es rehén de una tumba,
mas sus poemas son elocuente testimonio de su vida.
Al lado de su lápida me ha abordado
un interlocutor al que acompañan otros túmulos.
La tumba ofrece una lección elocuente,
mientras palabras y poemas enmudecen.
¿Cómo responderán sus amigos, dormidos
como la tierra en su tumba?
Han desaparecido ya sus pechos
y cubierto de polvo sus mejillas,
la desgracia ha carcomido sus huesos,
y la piel se ha fundido con la tierra.
¡Cuántos palacios construyeron en el mundo
y ahora su alcázar es una tumba encalada!
¡Cuántos placeres disfrutaron
y cuántas copas les sirvieron esbeltos coperos!
No queda, si alguien les pregunta,
quien sepa responder.
(...)
¡Cuánto dolor sentimos, Abū ʿĀmir,
por haberte perdido!
Si pudiera rescatarte de la muerte,
entregaría por ti la vida y todos mis bienes,
los ganados por mí y los heredados.
¡Qué ardiente y decisiva era tu palabra,
igual que los rugidos del león!
¿Dónde están hoy tus nubes matinales
que regaban los valles y montañas?
¿Dónde tu don de mando que nos guiaba?

¿Dónde tu elevado poder?
Pasaron como las nubes se dispersan
sin dejar tras de sí relámpagos ni truenos.
Ha perecido el apoyo de los hombres
y todas las criaturas se sienten oprimidas
por la enorme tristeza
de que la muerte haya segado tu vida:
toda simiente mies será mañana.
Si hubieras obtenido eternidad para la gloria,
habría sido eterna.
Ay, Abū 'Āmir, tú, tan generoso
en darnos tus poemas,
ya no te muestras liberal.
Hemos hecho que vengan a tu tumba los peregrinos
pues bien merece tener sus visitantes,
como el templo hacia el que se dirigen dóciles caballos
y víctimas marcadas para el sacrificio.
Sean generosas las lluvias de la primavera
con esa tierra, como lo fue tu generosidad,
para que florezcan las flores en su seno
como si fueran tus palabras consoladoras,
y diga al verlas quien llegue a visitarte:
¿Es brocado o su palabra certera?[27]

XI

Escribió también una elegía a la muerte de Ibn 'Ammār que empezaba así:

Las ambiciones de los hombres
han desbordado a Ibn 'Ammār,
que ha ido a su ruina poco a poco
siguiendo sus deseos y designios.

---

[27] Veinticinco versos; metro *basīṭ*, rima *ḥaṣīdu*.

Se le permite disfrutar al hombre
y éste sus apetitos todos satisface,
mas ¿qué pretende hacer con él el sino?
Lo hace caer de donde lo había alzado
hasta que llega a su debido plazo
a la muerte.
Fuente cuyo camino de regreso se oculta al ser humano,
la muerte acecha en algún punto entre la ida y la vuelta.
¿Acaso el más longevo de los hombres
podría ser eterno aunque a su vida
se le añadiesen otras vidas?
¿Algún momento placentero
podría durar siempre cuando el hado
está sujeto al cambio
de la fortuna próspera a la adversa?
Aun cargado de crímenes, Ibn 'Ammār
no buscó refugiarse, huyendo del destino,
en una sólida montaña
que ha soportado el peso tantas veces
de las iniquidades.
El hombre llena sus alforjas de maldad,
aunque creemos que de obras buenas
porque son semejantes ocultar y mostrar;
las cosas se presentan, cuando llegan, de forma ambigua
mas comprenderlas nos incita a huir.
No es quien se enfrenta con las cosas
igual que quien les da la espalda,
ni quien anda perdido por la noche
como el viajero que se orienta
con las hogueras de los campamentos:
aquél a quien le guían las pasiones
se acerca, a ciegas, al borde de un abismo
donde el inadvertido se despeña,
y si avanza, la muerte llega,
la muerte que se lleva en su camino,
junto a los hombres falsos,

tanto a los necios como a los prudentes[28].

Hay más poemas famosos de Abū Ŷa'far de los que he recogido, pero las condiciones que me he impuesto en este libro no permiten mencionar más de lo que he escrito.

APÉNDICE (*Ḏajīra*, I-1, 148-149)

El ministro Abū Ŷa'far b. Ŷurŷ, de nuestra tierra, oyó los versos de Ibn al-Ŷahm que dicen:

A quien critica a las morenas por ignorancia,
y a las de tez blanca prefiere, pendenciero,
decidle de mi parte: ¿Cómo no te avergüenzas?
¿Quién considera el alcanfor como el almizcle?[29]

XII

Y lo emuló contradiciéndolo:

A quien critica a las mujeres de tez blanca,
comparando, tendencioso,
el alcanfor con el almizcle, dile:
Déjate de disputas, sal huyendo;
no es la luz, no, como la negra oscuridad.

---

[28] Doce versos, metro *basīṭ*, rima *wa-ajṭāri*. En el *Mugrib* se recogen los versos 1, 2, 3, 4, 7 y 9.

[29] Dos versos; metro *sarī'*, rima *maḥki*.

XIII

Más adelante se puso de parte de Ibn al-Ŷahm y dijo:

Es una rama de ébano que muestra
como fruto el almizcle de Dārīn;
paso con su fragancia noches de delicias
sin desear el día[30].

XIV

También son de Ibn Ŷurŷ estos versos que tratan de lo mismo:

Es morena, y su rostro compite en hermosura
con la rojiza luna cuando brilla
entre la noche de su crespa cabellera;
es adorable y, del color del corazón,
el barro que la forma
se compone de almizcle y ámbar rojo[31].

[30] Dos versos; metro *basīṭ*, rima *ṯimārā*.

[31] Dos versos; metro *ṭawīl*, rima *al-ŷa'di*.

NOTAS SOBRE LA COLONIZACIÓN AGRÍCOLA EN EL PROTECTORADO DE ESPAÑA EN MARRUECOS

Vicente GOZÁLVEZ PÉREZ
Universidad de Alicante

Las estadísticas españolas sobre el Protectorado en el norte de Marruecos se inauguran en 1941 con la publicación del primer *Anuario Estadístico*[1]; en éste y sucesivos se ofrecen numerosos datos sobre la agricultura, tanto en superficies cultivadas como en producciones, aunque se subraya su carácter de estimaciones, generalmente con infravaloración. En cualquier caso interesa destacar dos hechos; en aquellos años, el suelo cultivado es muy escaso, aunque en aumento: para 1941 el Anuario estima que ocupa el 7'5% (154.000 ha.) de la superficie total del Protectorado; el carácter montañoso de la región sería la principal causa, y por ello tal proporción se reduce al 3'8% en la zona central de Gomara, mientras supera el 13% en la Región occidental, la más llana y con pluviometría favorable. El *Anuario* de 1955, el último que se publica, da una superficie cultivada de 372.000 hectáreas, que representarían cerca del 20% del total; tal aumento de suelo cultivado es en parte real y en parte producto de la subestimación inicial. El segundo hecho a destacar es el déficit de la producción agrícola para el autoabastecimiento, incluso en las producciones más elementales, los cereales, que a su vez ocupan en torno al 90% del suelo cultivado[2].

---

[1] Ministerio de Trabajo. Dirección General de Estadística, *Zona de Protectorado y de los territorios de soberanía de España en el norte de África. Anuario Estadístico 1941*, Madrid, 1942, 319 pp.

[2] En concreto, el *Anuario* de 1941 (p.45) estima los siguientes déficits:

La insuficiencia de la producción agrícola viene determinada tanto por condicionantes naturales como humanos, es decir, por un lado superficie de cultivo escasa e insuficiencia pluviométrica, sobre todo en el extremo oriental del Protectorado; por otro, el atraso en las técnicas, tanto en maquinaria (predominio del arado romano de madera entre los marroquíes), como la falta de abonado, de regadío, o de selección de semillas, entre otros[3], además de un acusado minifundismo entre los

---

47.000 Qm de cebada, sobre una producción local de 500.000 Qm; la cosecha de trigo (200.000 Qm) representa el 25% del consumo; en maíz el déficit se eleva al 41% de la cosecha (29.000 Qm), y en leguminosas al 23%, sobre una cosecha de 63.000 Qm.

Tomás García Figueras, excelente conocedor del Marruecos bajo administración española, al que dedicó una abundantísima bibliografía, escribía en 1947, «...la Zona es grandemente deficitaria en artículos básicos para la alimentación, como el trigo, el aceite, el azúcar y las legumbres, para comprender el intéres que hay en mejorar su producción», publicado en *Diario de África*, agosto y septiembre 1947, y reeditado en «La evolución agrícola de la Zona», *Miscelánea de estudios varios sobre Marruecos*, Tetuán, Editora Marroquí, 1953, pp. 205-221.

[3] Así, en los primeros Anuarios estadísticos se encuentran textos como los que siguen: «La maquinaria importada presenta cifras muy reducidas que demuestran que hasta ahora sólo las grandes explotaciones oficiales o las grandes explotaciones llevadas por propietarios no indígenas, utilizan medios mecánicos para los cultivos» (*Anuario* de 1942, p. 48).

«Durante el año se han transformado en regadío 235 ha., que unidas a las de años anteriores, dan un total de 2.549 transformadas, continuando en curso los trabajos sobre otras 1.058» (*Anuario* de 1943, p. 46).

«En los Centros oficiales de enseñanza agrícola sólo han cursado estudios 33 alumnos indígenas, sin que se haya expedido certificado alguno de aptitud» (*Anuario* de 1943, p. 46).

«En las fincas de Telata de Raisana y sobre una superficie de 259 ha. se ha realizado un asentamiento de 12 colonos españoles... Con esta colonia agrícola... se persigue como principal finalidad hacer ver al indígena las ventajas que para su economía representa el abandono de sus prácticas de cultivo e ir aceptando, por su sistema gradual, los modernos procedimientos» (*Anuario* de 1944, p.37).

« ...[entre los agricultores marroquíes] hay predominio de pequeños predios, con superficies inferiores a 3 hectáreas... (*Anuario* de 1945, p. 37); en tal superficie se contabilizan el 78% de las 107.520 explotaciones censadas» (*Anuario* de 1946, p. 39).

«Exponente de importancia en el desarrollo de una economía agrícola es el uso del abono, pero parece ser que el indígena no muestra todavía apetencia por

agricultores marroquíes. Si a las insuficiencias que presenta la agricultura, añadimos la inexistencia de economía industrial y las mayores dificultades humanas para su desarrollo, quedan bien justificados los esfuerzos iniciales para mejorar la agricultura local. Sin duda, la ampliación del regadío es uno de los índices expresivos de tal intención: según las cifras publicadas en los primeros Anuarios estadísticos, el regadío (*huerta* en el Anuario) ocuparía 3.832 ha. en 1936, 5.497 en 1941 y 7.718 en 1946.

En el contexto indicado, las páginas que siguen ofrecen algunos apuntes sobre las características de la colonización agrícola realizada por los españoles en sus primeros años de actuación, después de la ocupación efectiva del territorio, finalizada en 1927. En estos años la colonización agrícola es incentivada por estos motivos, entre otros: justificar la existencia del protectorado con actuaciones que, como ésta, debían tener repercusiones patentes con el desarrollo de aquella región; subsanar las graves carestías alimenticias existentes y que se agravan con motivo de la guerra civil española.

1. Principales actuaciones de la Administración española para mejorar la agricultura del Protectorado

La dominación militar española sobre el territorio del Protectorado permitió el establecimiento de colonos españoles, que aumentaron notablemente en los años 1916-19, procedentes tanto del sur y levante peninsular, como del Oranesado, al mismo tiempo que surgen diversos organismos y sociedades de apoyo a la colonización. Las regiones oriental o de Quert, en las cercanías de Melilla, y de Yebala, donde se encuentra Tetuán, capital del Protectorado, fueron las primeras elegidas por los colonos españoles, por obvias razones de seguridad, además de contar estas regiones con ciertas posiblidades de regadío a partir de los ríos Muluya y Martín, respectivamente. Este primer intento de colonización se malogró momentáneamente con la sublevación marroquí

---

estos regeneradores de la tierra, limitándose al uso del abono animal» (*Anuario* de 1946, p. 40).

de 1921[4]; así, p.e., se consigna expresamente para los poblados de Monte Arruit, Zeluán o Batel[5] (situados en el entorno de Melilla-río Muluya, y que, como otros del Protectorado, tuvieron su origen en campamentos militares establecidos durante la ocupación española)[6], que en los años anteriores a 1921 alcanzaron un notable crecimiento con colonos españoles, en buena parte procedentes de Argelia, atraídos por el primer impulso dado por la Compañía Española de Colonización (préstamos en dinero, semillas o aperos)[7].

La total conquista y pacificación del Protectorado en 1927, sería el necesario punto de partida para el normal desarrollo de la colonización agrícola. Así, se desarrollan nuevas compañías de colonización, como la Agrícola del Lucus, una de las más importantes, al mismo tiempo que se establecen algunos particulares provistos de notable capital[8]. Entre las actuaciones de la Administración española tendentes a la mejora de la agricultura, ya en 1913 se creó el Servicio de Agricultura dentro de la Delegación de Fomento de los Intereses Materiales[9], cuya acción territorial se iría extendiendo con la pacificación. Sin embargo sería a

---

[4] Ruiz Albéniz, Víctor, *Monografía sobre colonización rural en Marruecos español*, Madrid, Imprenta Sáez Hermanos, 1930, 261 pp. Cfr. pp. 21-23.

[5] Ruiz Albéniz, V., Ob. cit., p. 116,133.

[6] Delegación de Asuntos Indígenas. Servicio de Intervenciones, *Anuario*, Tetuán, 1955, 505 pp. (mecanografiado, ejemplar depositado en la Biblioteca Nacional, Madrid).

[7] La Compañía Española de Colonización fue fundada en 1915, con domicilio social en Madrid y Tetuán, y capital nominal de 1'5 millones de pesetas, según Morales Lezcano, V., *España y el norte de África: El Protectorado en Marruecos (1912-56)*, Madrid, U.N.E.D., 1984, 249 pp. Cfr. p. 188. Según datos aportados por este autor, también se constituyen en estos años otras sociedades dedicadas de modo exclusivo o preferente a la colonización agrícola, como la "Sociedad Hispano-Africana de Crédito y Fomento", Madrid, 1911; "Oliva-Ensanche de Tetuán, S.A.", Tetuán, 1913; "África Industrial, S.A.", Tetuán, 1917; "Agrícola del Lucus, S.A.", Larache, 1921; "Compañía Nacional de Colonización Africana, ALENA", Barcelona, 1929.

[8] Ruiz Albéniz, V., Ob. cit., p. 133-34.

[9] García Figueras, T., «La acción económica de España en Marruecos», *Información Comercial Española*, 1950, y reeditado en *Miscelánea de Estudios varios sobre Marruecos*, Tetuán, 1953, pp. 224-233.

partir de 1927, año en que se completa la pacificación del Protectorado, cuando se emprenden acciones más decididas en la colonización y mejoras agrarias. Así, en enero de 1927, se creó la Dirección de Colonización, que desde el principio fomentó las enseñanzas prácticas de agricultura en las Granjas de Melilla (para alumnos españoles) y de Larache (para alumnos marroquíes)[10], que a su vez se complementaban con las Oficinas de Propaganda Agrícola (especie de granjas comarcales)[11]. El Gobierno de la República española suprimió la Dirección de Colonización, traspasando sus competencias a las Delegaciones primitivas, mientras, después de los avatares de la guerra civil, en 1941 se creaba la Delegación de Economía, Industria y Comercio, que, entre otros, contaba con Servicios Técnicos de Agricultura, Ganadería y Montes.

También hay que destacar, entre las instituciones de fomento a la agricultura la implantación de los Créditos o Pósitos Agrícolas en 1926, así como de los Sindicatos Agrícolas a partir de 1928, que buscaron tener verdadero carácter de cooperativas de producción[12], es decir, según señala en 1929 el director de la Dirección de Colonización, los sindicatos deberían hacer en común la venta de las cosechas y la compra de los productos requeridos por los agricultores, evitando los intermediarios; también deberían obtener préstamos colectivos. En las cabilas los sindicatos deberían mejorar el regadío, realizar bonificaciones de terrenos pantanosos e introducir maquinaria agrícola moderna[13].

---

[10] Las enseñanzas agrícolas impartidas en estas escuelas eran eminentemente prácticas y estaban atendidas por ingenieros y peritos agrónomos, así como por ayudantes, además de un profesor de lengua. Disponían de un edificio para la docencia y sendas residencias para alumnos solteros y casados, aunque en Larache los segundos vivían en pequeñas viviendas. Las prácticas se realizaban en viveros y campos de experimentación y demostración de la Granja (Archivo General de la Administración, Caja AF-M-1642).

[11] Ruiz Albéniz, V., Ob. cit. p. 218, 226-27.

[12] Ruiz Albéniz, V. Ob. Cit., pp. 168-179.

[13] Archivo General de la Administración (AGA), Caja AF-M-1642. Oficio fechado en Tetuán el 5-12-1929 por Angel de Torrejón, Director de la Dirección de Colonización.

Los viveros forestales y agrícolas fueron instrumento notable para la mejora agrícola del Protectorado, aunque en 1929 se señala que «los resultados son inferiores al esfuerzo realizado»[14], debido, sobre todo, a las malas condiciones en que se hacían el trasporte y plantación del árbol, así como por la falta de cuidados. Los viveros proporcionaban plantones de moreras, con vistas a la cría del gusano de seda, olivos, así como toda clase de frutales, entre los que cabe destacar los cítricos; los principales viveros agrícolas eran los de las Granjas-escuela de Larache y de Melilla. Estas granjas también proporcionan las semillas de cereales así como de numerosas hortalizas. Además, existían viveros forestales en Río Martín, Larache y Segangán.

1.a. Los «perímetros de colonización»

Uno de los instrumentos importantes para la colonización agrícola en el Protectorado, especialmente para los españoles, fueron los «perímetros de colonización». Las bases para su establecimiento se encuentran en el Dahir de 3 junio 1929 (Boletín Oficial del Protectorado de 25-07-1929), mientras que las instrucciones para su desenvolvimiento fueron fijadas por la Dirección de Colonización el 10-08-1929[15]. La constitución sobre el terreno de tales perímetros de colonización, la realizarían los ingenieros del Servicio Agronómico de la Dirección de Colonización; para ello habían de especificar en la correspondiente memoria la descripción del perímetro a colonizar, la superficie total, actual estado cultural, posibilidades agrológicas, los trabajos necesarios a realizar tanto por el Majzén como por los particulares para ser puestos en explotación, la situación de los terrenos sobre todo en relación a los centros de consumo y vías de comunicación, posible creación de núcleos de población, beneficios que podrían proporcionar a las economías del país y de la comarca, etc. Asimismo las memorias constitutivas de los perímetros, debían detallar las superficies y propietarios de los terrenos incluidos en el perímetro, con sus correspondientes planos o croquis.

---

[14] AGA, Caja AF-M-1642. *Hojas de Información* de la Dirección de Colonización, nº 9, septiembre 1929, Tetuán, 14 pp.

[15] AGA, Caja AF-M-1642.

Atención específica se debía prestar a los terrenos pantanosos o encharcadizos, para proponer su posible saneamiento. En cualquier caso, ante distintos perímetros de colonización, los ingenieros debían priorizarlos para su puesta en cultivo, siempre en relación a los posibles mayores beneficios agrícolas, económicos y sociales, para lo que se valorarían positivamente la mayor superficie del perímetro, el menor gasto para su puesta en cultivo y el plazo de tiempo más corto para ello.

Los perímetros de colonización se establecían sobre superficies incultas o deficientemente explotadas, pero que, a juicio de los técnicos de la Dirección de Colonización, eran susceptibles de ser cultivadas previa ejecución de las mejoras pertinentes (roturación, despalmitado, despedregado, etc, o desecación en el caso de áreas pantanosas). La propiedad de estas tierras podía ser indistintamente del Majzén (lo más frecuente) o de particulares; las primeras podían ser adjudicadas en propiedad, frecuentemente a españoles, mientras la explotación de las segundas correspondía a sus propietarios, y sólo en caso de abandono persistente podían ser adquiridas amistosamente, o incluso expropiadas, por el Majzén, para que éste, a su vez, las pudiese adjudicar a particulares para su explotación. Para iniciar la colonización de estas tierras, la Dirección de Colonización proporcionaba a los propietarios asesoramientos así como útiles de trabajo a precio mínimo. En el caso de desecación de terrenos declarados insalubres -el paludismo era en estos años causa importante de defunciones y de gasto sanitario-, el Majzén subvencionaría a la empresa que hiciera la desecación con un importe no superior al 50% del presupuesto de estos trabajos; las tierras así saneadas quedarían en propiedad de tal empresa durante 60 años, para revertir después a propiedad del Majzén.

2. La agricultura en los entornos urbanos: situación en 1930

En 1929 la Administración española en Marruecos ordenó que las autoridades locales (Intervención Civil Local) confeccionaran memorias mensuales donde se reflejaran «los progresos en los múltiples aspectos que abarca la misión de la Nación Protectora», así como «las deficiencias que se observen en la práctica para irlas subsanando». Las memorias confeccionadas al inicio de 1930 permiten conocer algunos

datos aproximativos de las situaciones agrícolas locales[16], en general poco boyantes; estas informaciones se complementan con las coetáneas aportadas por V. Ruiz Albéniz[17].

Para Villa Sanjurjo (Memoria de enero 1930) se denuncia la falta de cultivo intensivo, así como el encarecimiento de los productos importados (debido a su desembarco en lanchas por no estar terminado el puerto, así como por impuestos especiales), lo que dificulta la colonización y desarrollo del Rif. Algunos vecinos de esta población han iniciado con éxito el cultivo de la vid, siempre en pequeñas parcelas adquiridas en laderas próximas (Monte Malmusi). Los marroquíes aumentan el cultivo de hortalizas en la vega de Ait Alí, pero sólo un español de Villa Sanjurjo había podido adquirir unas 10 ha. para su explotación intensiva, debido a los elevados precios de estas tierras[18], hecho que se repite en todo el Protectorado. Se proyecta la constitución de un Sindicato Agrícola integrado por colonos europeos y marroquíes, con lo que se facilitaría un mayor contacto entre Villa Sanjurjo[19] y los

---

[16] AGA, Caja AF-M-1307.

[17] Vid. nota 4. Víctor Ruiz Albéniz es autor de numerosas publicaciones sobre el Protectorado de España en Marruecos. En junio de 1930 se celebró en Argel un congreso sobre colonización rural con motivo del centenario de la ocupación de Argelia por Francia, y Ruiz Albéniz fue invitado como ponente sobre la colonización en el Protectorado español. Su aportación fue publicada como libro, cuya ficha es la que figura en la nota 4; en esta monografía se ofrecen el encuadre general de estas actividades, así como su situación y características en aquella fecha.

[18] En esta Memoria se indica que el precio de 1 hectárea de regadío oscila entre 2.000 y 4.000 ptas; como referencia, la Memoria correspondiente a Arcila señala, también para enero de 1930, unos salarios/día de 12 pesetas para albañiles, carpinteros y herreros, entre 5 y 10 pesetas para «obreros» españoles y de 3'5 pesetas para «obreros indígenas». Algunos precios de productos básicos en Villa Sanjurjo (enero 1930) son: arroz, 0'80 pts/kg, aceite 2'1, harina 0'70, lentejas 1'50, patatas 0'35, carne de vaca 3'75, pan 0'80.

[19] Villa Sanjurjo se fundó en 1925 con el nombre de Villa Alhucemas, en conmemoración del desembarco de tropas españolas en la bahía de Alhucemas, de importancia definitiva contra la insurrección rifeña (vid. Delegación de Asuntos Indígenas. Servicio de Intervenciones, *Anuario*, Tetuán, junio 1955, fol. 101. (Ejemplar mecanografiado, Biblioteca Nacional de Madrid).

poblados musulmanes más cercanos, y, consiguientemente, la mejora agrícola de la comarca.

En 1930, según Ruiz Albéniz, Villa Sanjurjo contaba con 2.628 habitantes, casi todos españoles, pues los marroquíes eran 140 y 12 los hebreos, pero los trabajos de colonización rural protagonizados por españoles en la vega de Alhucemas se desarrollan precisamente a partir de 1930; en esta vega, que cuenta con el agua de los ríos Nekor y Guis, estaba prevista una extensión regable de 9.000 hectáreas[20]. Un oficio

---

[20] Ruiz Albéniz V., Ob. cit., pp. 35-36 y 108-110. Sobre la población indicada por este autor, la Memoria del Interventor Civil señala una población escolar de 438 niños, lo que resalta una estructura demográfica equilibrada en este núcleo.

Aunque el nacimiento de Villa Sanjurjo conmemora un hecho militar, su situación es totalmente distinta al resto de nuevos poblados españoles del Protectorado cuya vida se inició en torno a campamentos militares. Villa Sanjurjo es el único núcleo que nace planificado y con vocación de ciudad, en concreto como futura capital del Rif, pues centralizaría un área notablemente poblada, desprovista de ciudades y equidistante de los alejados centros urbanos situados al este (Melilla) y oeste (Tetuán, Ceuta, Larache); la construcción de un puerto en Villa Sanjurjo y las posibilidades de amplios terrenos de regadío en su entorno, son factores económicos que se suman a los estratégicos. Según las Memorias del Interventor Civil de enero y febrero de 1930 (vid. nota 16), las obras del puerto de Villa Sanjurjo están avanzadas, junto con otras importantes obras públicas, como un grupo escolar de 6 aulas, la avenida entre el puerto y el núcleo urbano, dos depósitos de agua (marina) para uso público, cementerio, obras de urbanización, así como distintas obras militares (hay dos cuarteles). Todo ello explica el rápido crecimiento inicial de este núcleo, tanto en población -2.628 habitantes en 1930- como en edificación, pues en este año ya se citan las siguientes calles: General Gómez Jordana, La Paz, Zabala, Rodríguez Besconsa, Alférez Nava, Avda. 23 de septiembre, General Primo de Rivera, Melilla, Alhucemas, avenida de Alfonso XIII, y las plazas de España (donde se ubica la iglesia parroquial regentada por franciscanos, así como el grupo escolar en construcción), del Rif y del Mercado; también se cita el paseo de la Marina, junto al mar. Como ciudad nueva, donde se han emprendido numerosas obras públicas, se hace notar la "inmigración de aluvión", que da lugar a «multitud de barracas, antiestéticas», localizadas en las laderas de Cala del Quemado, para las que se propone su traslado al Barrio Obrero. Esta situación inicial de Villa Sanjurjo supone obviamente dificultades económicas y de empleo, toda vez que la colonización agrícola de la vega de Alhucemas aún no se ha desarrollado; así, las Memorias denuncian la proliferación antieconómica de comercios (190 en enero de 1929, 274 en febrero de 1930), la carestía de la vida (25% superior a Melilla), o los graves problemas de paro que origina la suspensión -por falta de créditos- de las

del Inspector General de Intervención fechado en Tetuán el 21-9-1929[21] señala que se ha modificado el sistema actual de riego en el Llano de Beni Urriaguel o vega de Alhucemas para evitar el encharcamiento de las aguas, y que se disponía de un crédito de 4 millones de pesetas para sanear sus zonas pantanosas y ponerlas en cultivo; asimismo especifica que la Dirección de Colonización, en aquella fecha, ya tenía hecho el estudio para sanear y colonizar la vega de Alhucemas.

Nador, al sur de Melilla, es un núcleo nacido al amparo de los campamentos militares españoles establecidos allí en 1908, aunque hasta 1915 no se creó la primera Junta de Arbitrios y en 1930 la Junta de Servicios Municipales, pero será a partir del inicio de la guerra civil cuando desarrolla su mayor crecimiento[22]. La Memoria de 1930 redactada por el Interventor civil señala para los alrededores de Nador un suelo cultivado de unas 1.000 ha. de secano, de cereales, a los que falta maquinaria agrícola moderna, 22 ha. de viñedo y unas 100 ha. de huertas, que en parte abastecen a Melilla; la Memoria denuncia la falta de estímulo oficial a «estos humildes y abnegados hortelanos». Los colonos españoles residentes en Nador también distribuyen sus explotaciones en pueblos de la comarca, como Segangán y otras aldeas.

En las cercanías de Nador, los poblados de Segangán, Monte Arruit, Zaio, Zeluán y Karia de Arquenán están habitados fundamentalmente por españoles, con censos que en 1935 oscilan entre 837 habitantes para el primero y 131 en el último[23], en buena parte dedicados a la agricultura. Su evolución económica no fue fácil, ya que entre 1935 y 1955 parte de ellos -Zeluán, Karia de Arkenán- reducen fuertemente su población española, cuando el conjunto del Protectorado

---

obras militares en febrero de 1930, que afectó a 162 obreros españoles, y a 198 marroquíes. La actividad económica industrial de Villa Sanjurjo se reducía a la fábrica de electricidad, 3 panaderías, 1 serrería mecánica y 1 taller de mecánica. Una grave carencia en estas fechas es la de las carreteras.

[21] AGA, Caja AF-M-1642.

[22] Delegación de Asuntos Indígenas. Servicio de Intervenciones, *Anuario*. Tetuán, junio 1955, fol. 87 (mecanografiado).

[23] Gozálvez Pérez, V., «Descolonización y migraciones desde el África española (1956-1975)», *Investigaciones Geográficas*, nº 12, Universidad de Alicante, 1994, pp. 45-84.

la multiplica por dos[24]. Todos los núcleos indicados tienen su origen en campamentos militares establecidos durante la ocupación del Protectorado[25].

Targuist se localiza en el interior del Rif, y debe su desarrollo -426 habitantes en 1930- al voluminoso campamento de tropas españolas establecido allí en 1926. La actividad comercial de los españoles está en declive por la disminución de la guarnición española, aunque existe la esperanza de mejora con la futura colonización agrícola y el desarrollo comercial[26].

Las regiones occidentales del Protectorado son las de mayores posibilidades para la colonización agrícola, favorecidas tanto por la pluviometría, cursos fluviales -ríos Lucus y Martín- y espacios llanos con buenos suelos, como por la relativa abundancia del poblamiento urbano y de comunicaciones.

El entorno de Larache se presenta como una de las comarcas del Protectorado con mejores condiciones naturales para la colonización agrícola; de hecho allí se encontraba la Granja de Larache, que regentaba la Administración española, para alumnos marroquíes, así como el domicilio social de la mayor empresa privada de colonización, la Compañía Agrícola del Lucus, S.A., fundada en 1921 con 8 millones de pesetas de capital nominal[27], aunque, además de su actividad agrícola también desarrolló empresas industriales, pues en 1930 ya trabajaba con una fábrica de harinas en Larache, al mismo tiempo que

---

[24] Ruiz Albéniz, V., Ob. cit., pp. 116-117.

[25] Delegación de Asuntos Indígenas. Servicio de Intervenciones, *Anuario*, Tetuán, junio 1955, fol. 87 (mecanografiado).

[26] Ruiz Albéniz, V., Ob. cit., p. 115. AGA, Caja AF-M-1307. Delegación de Asuntos Indígenas. Servicio de Intervenciones, *Anuario*, 1955, fol. 102 (mecanografiado). Tres hechos indicados en la Memoria del Interventor Local (febrero de 1930) ilustran sobre la situación de Targuist: a) se recomienda que los propietarios de las casas construyan pozos negros, pues la mayoría de éstas carece de retrete; b) hasta la fecha se carece de escuela; c) las casas de lenocinio proporcionaban la cuarta parte de las recaudaciones del Interventor (3.842 pesetas). Un censo fechado el 13-XI-1931, señala para Targuist 500 habitantes civiles y 1.600 militares (AGA, Caja AF-M-1642).

[27] Morales Lezcano, Víctor, *España y el norte de África: el Protectorado en Marruecos (1912-56)*, Madrid, UNED, 1984, p. 189.

solicitaba autorización para establecer una fábrica de conservas vegetales[28]. En 1930 esta empresa de colonización se cita como la única de esta región que posee una gran propiedad, la finca El Adir, de más de 1.000 hectáreas, localizada en el entorno de Larache, donde contaba con grandes posibilidades de regadío a partir del río Lucus. También en la zona de Larache existían varias explotaciones considerables -en torno a 500 ha.-, así como otras más reducidas y numerosas, con frecuencia de regadío, formadas a partir de tierras del Majzén[29].

En Arcila, también en la costa atlántica, la Memoria del Interventor (enero de 1930) señala que «dentro del radio de acción de esta Intervención casi no existe agricultura» aunque en la ciudad residían 895 españoles -sobre un total de 4.565 habitantes-, entre ellos los agricultores concesionarios del predio de colonización del Handekien (finca de 785 ha., a unos dos km de Arcila, parcelada por el Estado en 13 lotes de extensión variable)[30].

La Memoria sobre Alcazarquivir, importante mercado agrícola, tanto de cereales como ganadero, señala relativa buena situación para su agricultura y colonización, en parte debido al buen funcionamiento de un Pósito Agrícola; entre las industrias de la ciudad relacionadas con la agricultura, en 1930 se censan una fábrica y cinco molinos de harinas, así como un molino aceitero recién inaugurado. No obstante, las posibilidades agrícolas con regadío del Lucus todavía están lejos de alcanzar plena producción[31].

Las Memorias (diciembre 1929 y marzo 1930) sobre la ciudad interior de Chauén señalan aumento paulatino de la producción agrícola,

---

[28] AGA, Caja AF-M-1307.

[29] Ruiz Albéniz, V., Ob. cit. La atracción de Larache para los trabajadores españoles fue muy considerable, pues en 1924 se presenta un proyecto para construir una «barriada de casas económicas para obreros» españoles, todas de planta baja y con jardín; según la memoria de este proyecto eran unas 500 familias españolas residentes en Larache las que necesitaban vivienda, pues ocupaban barracas -más de 200- o casas muy deficientes -unas 300-; también se propone plano especial para algunas de las casas al objeto de acoger a «obreros que carezcan de familia» (AGA, Caja AF-M-1438).

[30] AGA, Caja AF-M-1307. Ruiz Albéniz, V., Ob. cit. pp. 95 y 143.

[31] AGA, Caja AF-M-1307. Ruiz Albéniz, V., Ob. cit. pp. 101 y 144.

tanto de cereales como de verduras (regadío), debido a la modernización en los trabajos agrícolas que van introduciendo los marroquíes; en estas fechas se acaba de inaugurar un moderno molino aceitero que complementa a los tradicionales marroquíes; su situación en el interior del Protectorado y la deficiencia de las comunicaciones, han dificultado el establecimiento de colonos españoles[32].

El río Martín, que propició importantes regadíos en el entorno de Tetuán, rodeaba su desembocadura de terrenos inundables que en 1930 estaban en fase de colonización a partir del núcleo Río Martín, situado en su desembocadura, a unos 10 km de la capital[33]. Según la Memoria del Interventor -febrero de 1930-, la zona de cultivo de Río Martín se reducía a terrenos del Majzén arrendados a un español, que, a su vez, había instalado a unos 40 colonos, de los que 11 eran marroquíes y el resto españoles; los cultivos eran sobre todo los propios de huerta

---

[32] En efecto, en 17-IX-1931 el Interventor local de Chauén notifica al Alto Comisario la carencia de comunicaciones en que se encuentra la ciudad, lo que dificulta el comercio y trabajo de la localidad «que siempre fue centro industrial -textil- y comercial de toda esta región». Por otra parte, el 27 de julio de 1931 la colonia española en Chauén dirige un escrito al Alto Comisario de España en Marruecos, en el que se describe una situación más que deplorable de la ciudad; así, piden 1) que se canalicen las aguas potables; 2) que se construyan un colector para las aguas sucias y un cementerio; 3) que se dote la plaza de médico y practicante; 4) que se construya un enlace de carretera de Chauén con la general de Melilla; 5) Que se clausure el matadero viejo por higiene; 6) protección para la industria y comercio, en especial que se prohíba a las tropas del Campamento la fabricación de ladrillos pues perjudica a los industriales; 7) que la Barriada del Campamento pase a depender de la Junta Municipal y no del Sector Militar; 8) que se cree el Juzgado Municipal, y 9) que se clausuren casas de prostitución «pues en la actualidad existe un número tan crecido que se encuentran instaladas en el centro de la población». (AGA, Caja AF-M-1354).

[33] El núcleo de Río Martín, cuya playa fue desde antiguo lugar de veraneo para los tetuaníes, en 1931 censaba 1.277 habitantes, de los que 641 españoles (Ruiz Albéniz, V., Ob. cit., p. 111), mientras fue durante los años 1920 cuando amplió notablemente su censo, pues menudean las solicitudes de españoles para ocupar las amplias parcelas -entre 500 y 300 m^2- de su Plano de urbanización; muchos edifican primero barracas, que después tranforman en casas de mampostería. Estas parcelas, igual que los terrenos de colonización, eran propiedad del Majzén (AGA, Caja AF-M-1438).

-patatas, pepino, tomate, sandía, etc.- aunque con rendimientos aún medianos[34].

Los ejemplos aportados, pese a su escasa información, además de carácter general, sin duda confirman el estadio inicial de la colonización agrícola española en los años que siguen a la pacificación del protectorado. En estos años la Administración española -Dirección de Colonización- intentaba impulsar el establecimiento de colonos a través de los llamados "Perímetros de colonización". Ya se ha indicado la escasez de tierras en venta y el minifundismo generalizado entre los propietarios autóctonos, lo que dificulta en extremo tales establecimientos de españoles. Ante esta situación se intenta delimitar y colonizar -«perímetros de colonización»- las tierras de titularidad pública, o del Majzén, formadas en parte por las áreas palustres, sobre todo litorales, lo que, aparte de su aprovechamiento agrícola, repercutía muy positivamente en la erradicación del paludismo. Además de esta incipiente colonización oficial, la pacificación de 1927 también supuso un gran impulso a la colonización "libre"; así, Ruiz Albéniz señala que con esta modalidad los españoles, en 1930, cultivan 11.305 hectáreas en la región Oriental y 9.888 en el centro y occidente del Protectorado[35].

En cualquer caso, los problemas de superviencia de los colonos agrícolas españoles, fundamentalmente debido a su descapitalización, también parecen acuciantes en estos años. En efecto, durante la segunda mitad del año 1935 los colonos redactaron varios escritos de denuncia que dirigieron a las Autoridades españolas. Tales acciones parece que se inician en una reunión de 19 septiembre de 1935 realizada en la colonización de Handekién (Arcila), en la explotación de un influyente colono, ingeniero agrónomo, a la que asistieron varios representantes de sindicatos agrícolas, así como el director de la Gaceta de África; se trató de la falta de apoyo de las autoridades españolas ante la difícil situación de los colonos españoles en el Protectorado, por lo que acuerdan solicitar el reembolso de las cantidades invertidas en la mejora de sus explotaciones de Handekién, a fin de trasladarse a otros lugares, muy posiblemente al vecino Protectorado francés. Dichos acuerdos

---

[34] AGA, Caja AF-M-1307.

[35] Ruiz Albéniz, V., Ob. cit. pp. 144-146.

fueron trasladados por el Sindicato Agrícola de Arcila (21 de septiembre) al Alto Comisario de España en Marruecos. En este escrito, además de lo indicado, se menciona expresamente la excesiva recaudación de impuestos que padecen los colonos, mientras las explotaciones están en periodo de transformación, así como la necesidad de garantizar cierto nivel de precios para la producción de los colonos, toda vez que el vecino Protectorado francés había prohibido las importaciones desde el Protectorado español. Este escrito parece fue publicado en los diarios ABC y El Sol, de Madrid, al mismo tiempo que se pretendía llevar el tema al Congreso de Diputados.

El 30 de septiembre de 1935 el Sindicato Agrícola de Rincón del Medik también elaboró otro escrito similar, en el que asimismo denuncia la falta de atención de las autoridades españolas a sus problemas. A los anteriores se uniría, con fecha 30 octubre de 1935 la Federación de Sindicatos Agrícolas de la Región Oriental. Esta Federación insiste en la falta de apoyo a los colonos por parte de las autoridades españolas y especificamente menciona las amenazas de embargo y confiscación de las tierras de los colonos ante su imposibilidad de reembolsar con puntualidad los préstamos del Pósito Agrícola; por todo ello piden al Alto Comisario de España en Marruecos que el Majzén tome posesión de dichas explotaciones -previo pago de las mejoras hechas por los colonos- «para dedicarnos a otras actividades»[36].

3. Los colonos españoles en 1943

Durante los años que siguen a la guerra civil, el Protectorado español sufre acusadas carestías por obvias razones de presupuestos y

---

[36] AGA, Caja AF-M-1354. La Federación de Sindicatos Agrícolas de la Región Oriental, según el escrito comentado de 30 octubre de 1935, estaba formada por: los sindicatos agrícolas hispano-indígenas de Nador, de Zeluán, de Zaio y de Quebdana, así como los sindicatos agrícolas de Garet y de Drius.

Sobre el número de colonos que propician estas denuncias, en la documentación consultada sólo se especifica para Rincón de Medik, con 22 colonos, aunque esta cifra no incluye a la totalidad de los de este núcleo. Por otra parte, se indica que el escrito inicial de los colonos de Arcila, debía llegar a los de Río Martín y Castillejos.

de déficit de autoabastecimiento, a su vez agravado por la sequía. Como resultado, el 1 de noviembre de 1940 se decretó el racionamiento de alimentos básicos en los núcleos urbanos, mientras se producía una intensa emigración de campesinos marroquíes hacia el vecino Protectorado francés. Para aliviar tan grave situación socieconómica, en 1940 las autoridades españolas proponen, especialmente para la más árida región oriental del Protectorado, a) reanudar los trabajos en pistas y carreteras, b) reducir algunos impuestos, y c) el aumento del regadío[37]. En esta situación, durante 1941 se suceden los informes de las autoridades españolas sobre la emigración clandestina de familias marroquíes hacia el vecino Protectorado francés; así, el Interventor Regional de Nador, en escrito de 1 de octubre de 1941 señala las dificultades para conocer esta emigración, aunque la evalúa en 713 familias -entre 5 y 8 personas por familia- más otros 3.000 emigrantes individuales. También se denuncia parecida emigración en la zona fronteriza cercana a Alcazarquivir[38].

En tal contexto de dificultades económicas, a principios de 1943 las autoridades españolas del Protectorado -por medio del Delegado de Asuntos Indígenas- deciden conocer en detalle la situación de los colonos españoles, al mismo tiempo que impulsar un mayor número de asentamientos de colonos diseminados geográficamente, con la pretensión de «que sirvan de maestros a los indígenas de la localidad» y así aumentar la producción agrícola[39].

El conocimiento de la situación económica de los colonos españoles se realizaría mediante la confección de una ficha individual por parte de los Interventores, en la que debía constar: fecha del establecimiento, lugar, localización y superficie de las parcelas, si son de secano o de regadío, condiciones en que se realizan sus trabajos de colonización, si la explotación es en propiedad o en arrendamiento, condición de los

---

[37] AGA, Caja AF-M-2416.

[38] AGA, Caja AF-M-2417. El contrabando de cebada desde el Protectorado francés hacia el español, parece que facilita en el sur el empleo agrícola para los emigrantes que llegan del norte.

[39] AGA, Caja AF-M-2354. La intención de mejorar la producción de los agricultores marroquíes con el ejemplo de colonos españoles, es una constante que se repite en las autoridades españolas del Protectorado desde décadas anteriores.

aperos de labranza, si la cosecha quedaba íntegra para el colono o en su caso han de entregar parte a los propietarios. La información que debía recoger este censo se da a conocer en oficio fechado en Tetuán el 13-02-1943; en diciembre del mismo año las autoridades locales remitían la documentación solicitada[40]. Las fichas consultadas generalmente aportan todos los datos básicos indicados, aunque en algunos territorios se ofrecen de forma incompleta.

3.a. Los colonos españoles como agentes de enseñanza agrícola

La vieja política de aumentar la red de colonos asentados, con finalidad didáctica y de estímulo para el agricultor marroquí, es de nuevo propuesta en 1943. Ante la consulta, el parecer de los Interventores de Territorio es variado. Así, para el Rif no se aconseja el establecimiento de mayor número de colonos -ya escasos- debido a las limitaciones naturales para la agricultura (terrenos pedregosos, altitud). Para el Quert, en cambio, la idea parece excelente, igual que para el territorio de Chauén «siempre que los colonos fueran competentes». También parece positiva la idea al Interventor del Lucus, donde los colonos españoles incluso podrían establecerse en régimen de aparcería con agricultores marroquíes «como el mejor sistema para reportar enseñanzas al indígena». Para el caso de Yebala la idea propuesta se estima en principio conveniente, pero en la práctica se ve dificultada debido a la escasez de terrenos de regadío. Finalmente, el Delegado de Asuntos Indígenas, Sección Política, al resumir (con fecha 30-01-1943) los distintos pareceres de los Interventores, resalta la dificultad para adquirir terrenos de buena calidad a propietarios marroquíes, mientras «la práctica aconseja huir del arriendo de terrenos al indígena y yemás; tampoco es recomendable el trabajo de aparcería con el indígena, bajo el punto de vista psicológico, político y moral». Lo deseable es, una vez más, el asentamiento de españoles en terrenos del Majzén, siempre que estos reúnan posibilidades de regadío, y se evite el excesivo aislamiento del colono. En cualquier caso, debe ser el Majzén quien adquiera los terrenos, y una vez parcelados y con las viviendas construidas, se debe

[40] AGA, Caja AF-M-2354.

arrendarlos a colonos, que después de un periodo de explotación de 20-25 años pasarían a ser propietarios.

3.b. **Distribución geográfica de los colonos, fecha de su establecimiento y lugar de procedencia**

Según la información que analizamos, fechada en diciembre de 1943, había 304 colonos españoles, titulares de explotaciones, en los territorios del Protectorado de España en Marruecos (vid. cuadros). Su distribución geográfica es irregular, con claras concentraciones en los extremos: así, en la región oriental -Quert- se localizan casi la mitad, 145, distribuidos fundamentalmente en cinco núcleos de fundación española, nacidos al calor de los campamentos militares[41], es decir Nador con 30 colonos, Segangán 8 colonos, Zeluán 8 colonos, Monte Arruit 54 colonos y Zaio 13 colonos; en estos momentos todos estos núcleos tienen una población mayoritariamente española (vid. mapa)[42], entre los que se encuentran buen número de jornaleros de los colonos. Como se observa en el cuadro V, el Quert es la región del Protectorado donde primero, y más regularmente, se establecen los colonos españoles, pues entre los que perviven en 1943, los hay que se establecieron desde el mismo momento de la delimitación política de fronteras (1912), y en cada uno de los años posteriores; esta regularidad de establecimientos, que incluso se extiende a los años 1904-09, sin duda está conexionada con la seguridad que proporcionan las vecinas tropas españolas de Melilla y de Nador, pues en la segunda localidad ya se instalaron en 1908 al mando del general Marina[43].

Las fichas de los colonos de la región de Quert son las únicas que proporcionan información bastante completa sobre el lugar de procedencia; los datos del cuadro VI confirman afirmaciones genéricas ya

---

[41] Delegación de Asuntos Indígenas. Servicio de Intervenciones, *Anuario*, Tetuán, junio de 1955, 505 pp. (mecanografiado, ejemplar en Biblioteca Nacional, Madrid), Cfr. pp. 85-87.

[42] Gozálvez Pérez, V., "Descolonización y migraciones desde el África española (1956-1975)", *Investigaciones Geográficas*, n. 12, 1994, pp. 45-84, cfr. pp. 74-75.

[43] Vid. nota 41.

conocidas, al destacar los oriundos de los pueblos de las provincias de Almería y Murcia, seguidas de Granada y Málaga, aunque los colonos españoles que se trasladan desde el vecino Oranesado son los más numerosos.

Las regiones occidentales de Yebala y Lucus censan, respectivamente, 68 y 67 colonos. Aunque en Tetuán reside el contingente más numeroso de españoles -22.103 en 1940, 29.004 en 1945-, los colonos agrícolas de Yebala viven mayoritariamente en Castillejos (cuadro II), núcleo de fundación española que en 1940 censa 925 españoles, que constituyen el 88% de su población total. Rincón del Medik (813 españoles en 1940) es la segunda localidad en número de colonos (cabila El Hauz). En el Lucus, los colonos se distribuyen en las ciudades de Alcazarquivir, que acapara la mitad (33) de los colonos, en Arcila, con 22, y en Larache, con 12; en estas tres ciudades la población mayoritaria es marroquí, aunque con importantes colonias españolas, que en 1940 alcanzaban 11.568 en Larache, 3.559 en Alcazarquivir y 1.335 en Arcila. Como detalla el cuadro V, el establecimiento regular de colonos en Yebala data de 1916, mientras para el Lucus no llega hasta 1924, sin duda debido a su ocupación militar más tardía, ya que agrícolamente ésta es la región con mejores posibilidades; lo último en parte también se patentiza por las acumulaciones de colonos que se registran aquí en algunos años (1928,1935,...).

Finalmente en el Rif y Chauén los colonos censados en 1943 son muy escasos, y con fechas de establecimiento mucho más tardía, casi todos después de 1930. El contingente más numeroso -14 colonos- es el que coloniza la vega de Alhucemas, a partir de la fundación de Villa Sanjurjo.

3.c. La estructura de las explotaciones

La superficie disponible por los colonos suma, en 1943, 24.902 hectáreas, de las que 23.180 eran de secano, 590 de regadío y 1.131 son calificadas de «regadío y secano». No obstante conviene destacar que las superficies de secano (93% del total), en fuerte proporción eran superficies incultas, según la documentación consultada: «los colonos poseen bastantes tierras sin cultivar, hay terrenos estériles y de monte bajo... Queda mucha tierra sin cultivar de la que poseen los colonos»,

sobre todo en el Quert, aunque en parte utilizada para el ganado ovino que poseen muchas de las explotaciones agrícolas de Monte Arruit, con rebaños entre 50 y 500 cabezas.

Aunque el 93% de la superficie total era de secano, tal proporción disminuye al 86% en el Lucus, y sólo al tercio en las escasas superficies que poseían los colonos de Chauén y del Rif (cuadro I), dados los especiales y tardíos establecimientos en estas dos regiones. Las mayores superficies absolutas de regadío pertenecen a las regiones de Quert y Lucus, aunque la vega de Alhucemas también proporciona una superficie considerable (cuadros I y II). El regadío se distribuye sobre la mayoría de las explotaciones, bien en pequeñas parcelas hortícolas, frecuentemente alimentadas con pozos, sobre todo en la región de Quert, bien en parcelas incluso de varias hectáreas en la vega de Alhucemas o que aprovechan las aguas de los ríos Muluya y Lucus.

De acuerdo con la política propugnada por las autoridades españolas del Protectorado, la propiedad de la tierra es el régimen de tenencia preponderante en el Quert (93%), la región donde más abundan y más tempranamente se establecieron los colonos españoles. En el resto de regiones el porcentaje de tierras en propiedad disminuye con la menor antigüedad de los establecimientos -72% en Lucus, 16% en el Rif-, o con la mayor densidad de población marroquí -51% en propiedad en Yebala-, dado el conocido y lógico rechazo a la venta de tierras por parte del propietario autóctono. En esta misma tendencia política de separación entre españoles y autóctonos en lo que concierne a tierras de cultivo, la propiedad de las tierras arrendadas por los colonos españoles, 2.940 hectáreas, sólo una extensión insignificante tenía titular marroquí -15 ha. en Arcila-, mientras la mayor parte pertenecía a otros españoles -1.656 ha.- o al Estado (cuadro III).

La distribución de las explotaciones por superficie se ofrece en el cuadro IV. La primera característica es el minifundismo, ya que el 41% de las explotaciones tienen menos de 5 hectáreas, y el 60% menos de 20 ha.; además, al minifundismo por superficie se añade el minifundismo económico, ya que, como hemos visto, el predominio pertenece al secano. La superficie mucho más extensa que poseen los colonos españoles en la región de Quert, con 20.824 hectáreas sobre un total de 24.902 en todo el Protectorado, se explica por la concentración en esta región de 6 explotaciones con más de 500 ha. y suma de 14.896 ha.;

entre éstas, la mayor registra 11.282 ha., propiedad de la Compañía Española de Colonización[44]; de estas explotaciones mayores, cuatro pertenecen a colonos de Monte Arruit, y son casi en su totalidad de secano. La mayor propiedad agrícola del Lucus, con 637 hectáreas, también es de secano y tiene como titular a "Cultivos y Obras, S.A.".

3.d. Los cultivos

Los cultivos más importantes en las explotaciones de los colonos, siempre según las fichas confeccionadas en 1943, son, obviamente, los cereales, especialmente cebada, pero en todas las regiones se consignan las hortalizas; entre los frutales, también en regadío, no se especifica cuáles, excepto los cítricos, más abundantes en el Lucus, ya que en Quert y Yebala se especifica «algunos naranjos y limoneros». Olivos y viñas sólo se consignan en Quert; en esta región también se censa como colono la «Algodonera Marroquí, S.A.», establecida en Midar (año 1940), con una explotación de 167 hectáreas, para cultivar algodón. Para el Rif se informa de dos plantaciones singulares: una es de 79 hectáreas de caña de azúcar, aunque fue abandonada después de la siembra; la segunda son 35 hectáreas de ricinos para la obtención de aceites y grasas.

3.e. Situación económica de los colonos

Las dificultades económicas de los colonos españoles quedan explícitas en la información recogida en 1943 (cuadro II), cuando se califica la condición económica de este agricultor. Para un total de 111 colonos (36% del total), sólo 32 (29%) gozarían de buena situación económica, 43 la tendrían «regular» y para 36 (32%) es calificada de «mala»; cifras, pues, que confirman otras afirmaciones -genéricas o no- sobre la mediocridad económica, o poco favorable, en que se desenvolvía el colono del Protectorado español[45]. En este apartado son los de Yebala y el Lucus los mejor conocidos: destaca la mayor pobreza de los

---

[44] Compañía fundada en 1915 (vid. nota 7).

[45] Gozálvez Pérez, V., Ob. cit., pp. 74-80.

colonos de Yebala, pues para el 44% se especifica mala condición económica, mientras los del Lucus son los mejor parados, sobre todo por el 52% de los que gozan de condición económica «regular»; entre estos últimos, los 33 colonos de Alcazarquivir son los que disfrutan de mejor posición, pues la calificación se reparte por mitad entre «buena» y «regular», para lo que cuentan con una notable proporción de superficie de regadío (cuadro II), mayor pluviometría que en el resto de regiones, y una estructura de las explotaciones que desecha el minifundismo acusado: en la categoría de hasta 10 hectáreas sólo se encuentran el 18% de las explotaciones, entre 10 y 50 ha., el 66%, y otro 15% poseen entre 50 y 200 hectáreas.

Cuadro I

Año 1943. Protectorado de España en Marruecos.
Distribución regional de los colonos españoles y de las tierras de sus explotaciones

	Número de colonos			Hectáreas en			Hectáreas de regadío			Hectáreas de secano			Hectáreas de reg. y secano		
Territorio	*Prop.*	*Arren*	*Total*	*Prop.*	*Arren.*	*Total*	*Prop.*	*Arrend.*	*Total*	*Prop.*	*Arrend.*	*Total*	*Prop.*	*Arrend.*	*Total*
Yebala	20	48	68	646	616	1.262	15	13	28	580	588	1.168	51	15	66
Lucus	47	20	67	1.880	741	2.621	118	40	158	1.616	628	2.244	145	73	218
Chauén	2	3	5	16	11	27	16	2	18	0	9	9	0	0	0
Rif	9	10	19	26	140	166	8	88	96	1	49	50	16	3	19
Quert	136	9	145	19.393	1.431	20.824	288	0	288	18.277	1.430	19.707	828	0	828
Totales	214	90	304	21.926	2.940	24.902	446	144	590	20.475	2.705	23.180	1.040	91	1.131

Fuente: AGA, Caja AF-M-2354

Cuadro II. *Año 1943. Protectorado de España en Marruecos.*
Distribución geográfica de los colonos españoles y de la superficie de sus explotaciones

Localización		Número	Tierra regad(Ha)		Secano y regadío		Tierra secano(Ha)		Total (Ha)			Condición económica colono			
Región	*Cabila/ núcleo*	*colonos*	*Prop.*	*Arrien.*	*Prop.*	*Arrien.*	*Prop.*	*Arrien.*	*Prop.*	*Arrien.*	*Total*	*Buena*	*Regular*	*Mala*	*Desconocida*
Yebala	Anyera, Castillejos + Ceuta	39	14	11	2		368	104	384	115	499	9	4	17	9
	El Hauz	21	1	2		15	211	234	212	251	463	2	9	2	8
Lucus	Alcazarquivir	33	97	16	70	73	342	264	509	351	860	14	14		6
	Sahel Sur	12	3				708		708		709				
	Arcila	22							660	387	1.047	2	12	8	
Chauén		5	16	2				9	16	11	27	1		4	
Rif	Tarquist	5	4				4	4	8	4	12				
	Beni Uriaguel	14	8	85	8	3	1	48	18	136	154				
Quert	Beni Tuzin	3							831		831				
	Beni Said	1							16		16				
	Metalza	13			320		210		530		530				
	Quebdana y Ulad Settut, Zaio	13	66		508		985	11	1.548	11	1.559	4	4	5	
	Monte Arruit	54	68				16.105	1.419	16.173	1.420	17.593				
	Segangán y Zeluán	16	111				73		184		184				
	Nador	30	31				50		81		81				
	Beni Enzar	9													
	Beni Sidel	2	8				44		52		52				
	Beni Sicar	6	3				10		13		13				
	Total	298	430	116	908	91	19.111	2.093	21.943	2.686	24.629	32	43	36	23

Fuente: AGA, Caja AF-M-2354.

Cuadro III

Año 1943. Protectorado de España en Marruecos.
Propietarios de las tierras arrendadas por los colonos españoles

Propietario	*Hectá-reas*	*regadío*	*secano*	*regadío y secano*
Majzén	484	106	310	67
Servicio de Montes	35		35	
Estado Español	120	15	105	
Oficinas de Intervención	1	1		
Habús	22	1	16	6
Españoles	1.656	1	1.655	
Marroquíes	15		15	
Indeterminados	355	19	333	3
Totales	2.940	144	2.705	91

Fuente: AGA, Caja AF-M-2354

Cuadro IV

Año 1943. Protectorado de España en Marruecos. Distribución de los colonos españoles según la superficie de sus explotaciones

	Número de colonos en					
Hectáreas	**Yebala**	**Lucus**	**Chauen**	**Rif**	**Quert**	**Total**
0-1	15	2	1	2	16	36
1'1-5	27	18	2	11	31	89
5'1-10	3	6	1	3	19	32
10'1-20	1	14	1	1	10	27
20'1-50	12	18		1	15	46
50'1-100	4	5		1	9	19
100'1-200	2	1			15	18
200'1-500	1	2			13	16
500'1-1.000		1			4	5
1.000'1-2.000					1	1
Más de 10.000					1	1
Sin clasificar	3				11	14
Totales	68	67	5	19	145	304

Fuente: AGA, Caja AF-M-2354

Cuadro V

Año 1943. Colonos españoles en el Protectorado de España en Marruecos: Distribución por regiones y año de establecimiento

Año de establecimiento	Yebala	Lucus	Chauén	Rif	Quert	Total
1904					1	1
06					1	1
07					1	1
09					1	1
1912	1	1				2
13		1			2	3
14					1	1
15					2	2
16	1				8	9
17	1	2			2	5
18	1	1			10	12
19					1	1
1920	3				4	7
21	2				1	3
22	4				1	5
23	3				6	9
24	1	1				2
25	1	1			2	4
26	1			1	3	5
27		2			8	10
28		9			4	13

29	5	3	1	1	3	13
1930	4	3		1	3	11
31	3	1		3	1	8
32	2	5		2	1	10
33	1				3	4
34	1	1				2
35	1	10		2	4	17
36	4	4	1		2	11
37	1	2			2	5
38	3	2	2	3	1	11
39		1			7	8
1940		6			5	11
41	3	4		2	2	11
42	2	6	1		9	18
Desconocida	19	1		3	35	58
Total	68	67	5	18	137	295

Fuente: AGA, Caja AF-M-2354

Cuadro VI

Año 1943. Lugar de procedencia de los colonos españoles asentados en el protectorado de España en Marruecos

Lugar de procedencia	**Quert**	**Rif**	**Chauén**
Alicante	3 (1)		
Almería	13 (3)	1	
Badajoz	1		
Cádiz	1	1	
Granada	7	1	
León	1		
Jaén	3	2	
Málaga	5		1
Murcia	11 (5)		
Valencia	1		
Vizcaya	1		
Melilla	4		
Orán	11		
Filipinas	1		
Tánger	1		

Fuente: AGA, AF-M-2354

Nota: Las cifras entre paréntesis, indican los colonos que habiendo nacido en Almería, Murcia o Alicante, emigraron primero al Oranesado, y desde esta colonia francesa pasaron a establecerse en el Protectorado español.

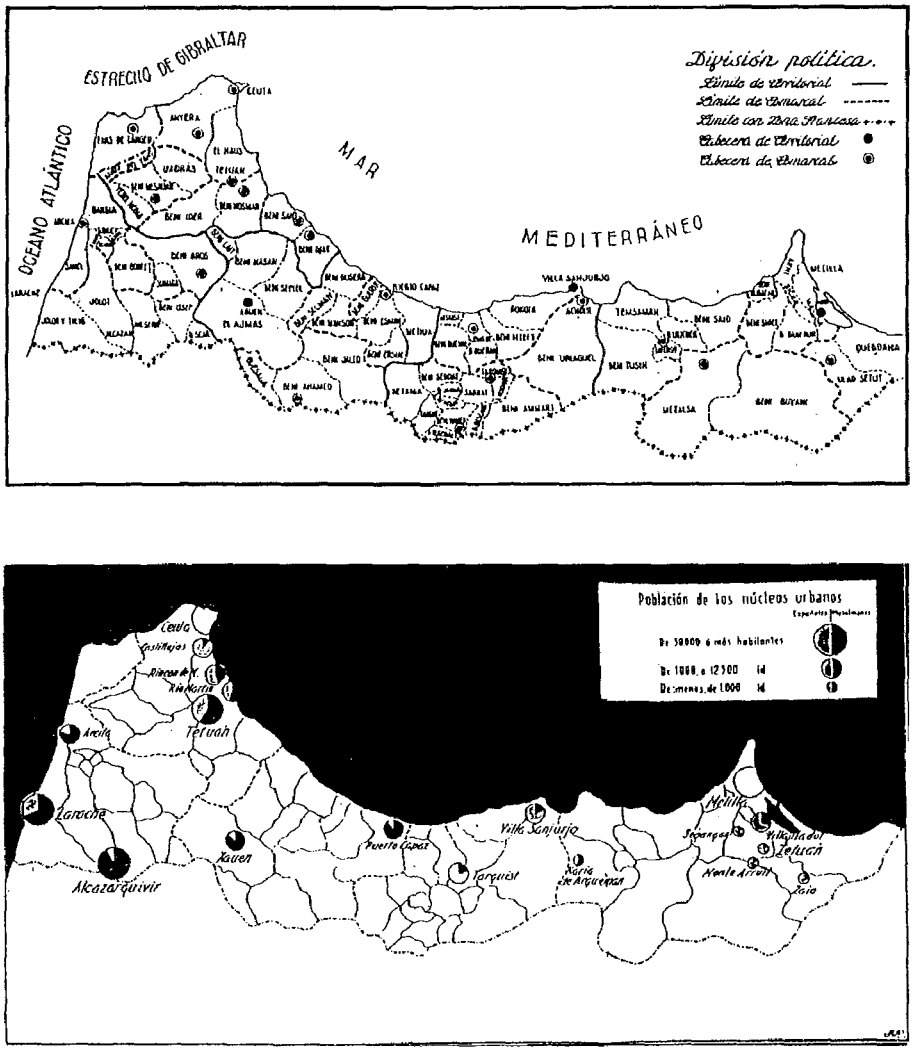


Fig. 1. Protectorado de España en Marruecos. División administrativa y distribución de la población en los núcleos urbanos, según Dirección de Estadística, Ministerio de Trabajo, *Zona de Protectorado y de los Territorios de Soberanía de España en el norte de África. Anuario Estadístico*, años 1944 y 1942, respectivamente.

INFRAESTRUCTURA HIDRÁULICA Y CRECIMIENTO ECONÓMICO EN LA MARINA BAJA (ALICANTE)

Cipriano JUÁREZ SÁNCHEZ-RUBIO
Universidad de Alicante

1. Un espacio contrastado de recursos hídricos

No existe correspondencia exacta entre las divisiones comarcales realizadas por geógrafos y las propuestas formuladas por economistas, lingüistas u organismos relacionados con la producción agraria. La administración agraria parcelaba recientemente el solar alicantino en diez unidades territoriales. La comarca geográfica de la Marina Baja se fragmentaba en dos áreas sumamente contrastadas según el valor de los índices agrícola, ganadero, regadío, barbecho y producto bruto por hectárea labrada[1]. Las dos zonas agrarias tenían como centros urbanos principales a Callosa de Ensarriá (montaña) y Villajoyosa (costa).

La montaña (*Al-Ŷabal*) y la costa (*Al-Sahil*) son los protagonistas geográficos de La Marina Baja[2]. Seguramente en estos dos *Iqlīm* o climas agrícolas, según la división árabe, se fraccionaba el territorio. En el sector montañoso y de mayor altitud la precipitación anual varía entre 500 y 1.000 milímetros. Durante el año hidrológico existe un período (noviembre-marzo) de exceso de agua que se regula natural o artificialmente para atender a las demandas generadas por la actividad económica y el suministro urbano. La confluencia en el sector costero de la

---

[1] Juárez Sánchez-Rubio, C., "Utilización agraria del suelo en las comarcas de Alicante", *Investigaciones Geográficas*, nº 1 (1983), pp. 67-85.

[2] Rubiera, Mª J. y Epalza, M., *Los nombres árabes de Benidorm y su comarca*, Alicante, Universidad de Alicante, 1982, pág. 27 y siguientes.

menor precipitación anual, de 300 a 370 milímetros, y la mayor evaporación, de 900 a 1.000 milímetros, explica el déficit hídrico estructural que soporta el marco de mejores condiciones térmicas. Tales diferencias internas determinan la necesidad de un aprovechamiento conjunto e integral de los recursos hidráulicos materializados en el cambio del modelo económico territorial. El resultado se traduce en el aumento demográfico, cambio en la distribución sectorial de la población activa, crecimiento de la tasa de empleo y mejora del nivel económico.

Los caracteres climáticos y los materiales geológicos determinan las especiales condiciones hidrológicas de sus cauces fluviales más significativos: Guadalest (río de piedras llanas) y Algar (cueva donde nace el río). La naturaleza no ha sido pródiga en llanuras (ausencia de nombres árabes) con el territorio, pero sí en topónimos referentes al relieve y al agua. El primero en sus acepciones de montañas, peñas, laderas, hoyas, etc. El segundo en la doble vertiente del recurso: en estado libre (río, torrente, arroyo, manantial) o en estado dominado (pozo, fuentes), además de la acción humana (arcos, puente) para conducir o trasvasar agua dentro de la comarca. Un conocimiento de inestimable valor geográfico aportado en la obra de los profesores Rubiera y Epalza citada.

Los recursos teóricos renovables, superficiales y subterráneos, sobre una reserva útil de 50 milímetros se estima en 50Hm^3. Las aguas superficiales aportan el 60% y las subterráneas el 40% restante, pero su régimen natural de explotación sólo permite un aprovechamiento del 40% de la escorrentía total.

La mejor valoración de las condiciones naturales por los habitantes y la forma de superar sus limitaciones productivas agrarias se materializan en la sustitución de una economía agraria tradicional asentada en el policultivo de secano por una comercializada. Este cambio se traduce en aumentar los bajos índices de caudal regulado. Por tal motivo se procede a la movilización del recurso sobre la base de la orientación claramente productivista que evoluciona hacia la actividad de los servicios, principalmente el turismo, en expansión desde los años cincuenta.

2. Infraestructura hidráulica, competencia de usos y nuevo modelo económico.

El crecimiento de la población, los cambios operados en los niveles de consumo y la ampliación de la superficie de riego impulsan la creación de una infraestructura hidráulica que resuelva el problema de la escasez y sea rentable económicamente. Los pantanos de Amadorio y Guadalest en funcionamiento desde 1957 y 1965, respectivamente, estaban contemplados en el Plan General de Riegos de la provincia de Alicante de 1940. Éstos tenían como objetivo fundamental regular las aguas superficiales para garantizar la dotación necesaria del espacio a transformar en regadío, cuya cuantía varía de algo más de 5.000 hectáreas en 1960 a unas 7.600 hectáreas en 1990.

El aumento demográfico juega un papel decisivo en la expansión urbana-turística. La población censada varía de casi 48.000 habitantes en 1950 a 105.000 en 1991. Pero la población total registrada en la comarca durante el período de diciembre a abril es de 170.000 personas que se elevan a 190.000 en los meses de mayo, junio, octubre y noviembre para alcanzar el máximo, de 350.000 a 400.000, durante el período vacacional de julio, agosto y septiembre.

Como los recursos renovables son prácticamente constantes, ha sido necesario ampliar la infraestructura. La acción comporta mayor nivel de garantía que se traduce en un cambio de modelo económico territorial. El cambio se plasma en un aumento espectacular del recurso por el sector servicios. Por ello fue obligado modificar legislativamente la concesión pública del agua con prelación hacia el aprovechamiento urbano-turístico en detrimento de la superficie a transformar en regadío.

Esta competencia por el uso del agua se inicia en la década de los sesenta cuando el espacio regado había conseguido su garantía de dotación por la puesta en funcionamiento de los pantanos de Amadorio y Guadalest. Las fuertes demandas urbano-turísticas de los municipios costeros, en especial de Benidorm, determinan la asignación, desde 1965, de una dotación de agua regulada para el suministro urbano. Estas disposiciones sobre el agua, justificadas por el desarrollo turístico y llevadas a cabo con caudales, en principio, cedidos a los regantes, han motivado frecuentes y continuas tensiones entre ambos colectivos, acentuadas en los períodos de sequía.

La serie de acciones contempladas tenían como objetivo elevar el grado de garantía del suministro a los centros urbanos. El objetivo se ha conseguido, a pesar del aumento en el consumo durante los años ochenta y sin aportaciones exteriores al territorio. Pero este modelo de reparto del agua repercute en la inseguridad del recurso para el riego. La esperanza de los agricultores se cifra en el uso de las agua depuradas, entre 12 y 14 Hm^3, y la explotación de los caudales subterráneos hasta cubrir sus necesidades.

La infraestructura existente en los años setenta, a pesar del beneficio económico-social producido, no era suficiente para asegurar la demanda creciente. La sequía de la segunda mitad de esta década puso de manifiesto la debilidad del sistema hidráulico para garantizar las demandas urbanas y agrícolas. Esta limitación impulsa la creación de un organismo supramunicipal: El Consorcio de Aguas de la Marina Baja, responsable de la gestión futura del agua. El nuevo ente consigue la aprobación de un caudal de 1.500 litros/segundo de aguas sobrantes del río Algar para su almacenamiento en el pantano de Guadalest (Fig. nº 1). El volumen concedido para uso de abastecimiento urbano se acrecienta con el aprovechamiento integral del río Algar. La realización de la obra permite almacenar, mediante la infraestructura del Canal Bajo del Algar, un volumen de agua en el pantano de Amadorio para atender a las demandas estacionales de Benidorm y Villajoyosa.

El Consorcio está integrado por ocho municipios de los 19 que pertenecen a la unidad territorial: Alfaz del Pí, Altea, Benidorm, Callosa de Ensarriá, Finestrat (La Cala), La Nucía, Polop y Villajoyosa. El consumo anual ha variado de 14,74 Hm^3 en 1981 a 19,39 Hm^3 en 1993 con un máximo de 22,12Hm^3 en 1988 en relación con el rebrote turístico de 1986 a 1989 y la crisis posterior. Un consumo de agua real consorciada que se eleva a 25Hm^3/año por las pérdidas originadas en la red de distribución. La mitad de los recursos teóricos renovables son consumidos por la población permanente y estacional de los ocho municipios mancomunados. El volumen asignado a cada centro urbano está en relación con los porcentajes de contribución a la realización de las infraestructuras: Benidorm 59.1%, Villajoyosa 14.7%, Altea 13.6% y los menores porcentajes a Polop 1% y Finestrat 0.8%.

Los ingresos brutos obtenidos por el turismo en los ocho municipios se estiman en 1994 en unos 240.000 millones de pesetas, el 8% de los ingresos turísticos totales del país en este año (Benidorm el 5.8%), aunque la devaluación de la peseta reduzca las entradas reales a sólo el 80% del producto bruto. Esta cuantía económica se diferencia considerablemente de los 4.050 millones de pesetas obtenidos de la producción de las tierras cultivadas en 1991. Es la manifestación más clara de la desigualdad del valor añadido del agua en base a los usos. El metro cúbico aplicado en el sector agrícola produce 135 pesetas en 1991 mientras el mismo volumen utilizado en el suministro urbano e industria turística se eleva a 9.600 pesetas brutas, que reducidas al 80% se convierten en 7.660 pesetas. El metro cúbico de agua aprovechado por el sector servicios mejora la productividad entre 55 y 70 veces la correspondiente en el sector agrícola.

La agricultura pierde protagonismo ante el avance de la demanda de agua para el sector turístico, que no asume las limitaciones físicas de la comarca en lo que a producción de agua se refiere. El espacio turístico-residencial aprovecha las aguas limpias asignadas al riego mediante el cambio normativo y los convenios establecidos con los agricultores. La desventaja de la agricultura en competencia por el agua con la industria más próspera y menos contaminante puede conducir a la desaparición del sector agrícola como entidad económica. En la actualidad la superficie dominada por el riego se mantiene en base a la utilización de los caudales depurados y a la explotación de las aguas subterráneas de pequeño coste en la extracción.

El fenómeno turístico sigue sin asumir la problemática de la escasez al no tomar en consideración la necesidad de ahorro y la paralela optimización en un medio semiárido. La dinámica seguida por el medio rural es diferente al sustituir el sistema de riego tradicional (inundación o a manta) por el riego localizado en cualquiera de sus modalidades. Su mayor sentido de la economía del agua (reduce el consumo y ahorra costes) se contrapone al derroche de la población y los usos recreativos.

Los niveles de producción de agua en la comarca han superado el techo teórico (existe sobreexplotación de 10 a 12 Hm^3/año) mientras la demanda sigue en expansión, no sólo por el crecimiento demográfico (inmigración) sino por las expectativas futuras en el sector turístico. Éste parece prometedor porque, al ser improbable el retorno al empleo

tradicional, habrá de contarse con una creciente población protegida por los Estados en situación de ocio. Las expectativas son grandes y fundadas, pero la oferta de la Marina Baja está condicionada por la disponibilidad de agua.

En definitiva, la expansión del turismo y la paralela concentración urbana, así como los cambios operados en los niveles de consumo, han creado un nuevo modelo de desarrollo. Éste se conforma en la moderna manera de organizar y asignar los recursos hídricos con el objetivo de solucionar la problemática generada, para no frenar el desarrollo económico-social conseguido. Un modelo, al margen de los beneficios proporcionados, que puede provocar impactos en el medio natural, reducir el espacio de labrantío y aumentar la competencia entre el medio urbano y rural por la escasez del recurso agua.

El impacto producido en la comarca por el cambio de un modelo territorial tradicional asentado en la actividad agrícola y marinera por otro asentado en la expansión turística-residencial es significativo. La utilización de la variable económico-social como parámetro de diferenciación espacial se plasma en una nueva fragmentación de la unidad territorial. La tradicional división a base de los *Iqlīm* o climas agrícolas, se sustituye por otra constituida por tres zonas desiguales: la cora litoral, la dasicora inmediata y la areocora mediata.

La primera zona, integrada por los municipios de Alfaz del Pí, Altea, Benidorm y Villajoyosa, se individualiza como un territorio de privilegio en el general desajuste del crecimiento económico. En este espacio se concentra el mayor índice de desarrollo turístico-residencial, la agricultura más productiva y de exportación y la densidad superior a 400h/Klm^2. Sin embargo en esta unidad territorial existe una neta disimetría entre, de un lado, el núcleo de Benidorm, mucho más dinámico, y el resto de la cora. La dasicora inmediata la conforman Callosa de Ensarriá, La Nucía, Guadalest y Polop, donde confluyen una agricultura de nivel productivo semejante al sector de la costa, menor nivel de desarrollo turístico-residencial y densidad entre 50 y 300 h/Klm^2. En la areocora mediata se localiza la agricultura menos productiva (condiciones físicas adversas), escasa implantación del modelo turístico-residencial y pequeña densidad, siempre inferior a los 50h/Klm^2.

En definitiva, las mejoras realizadas sobre la infraestructura tienen como objetivo fundamental el aprovechamiento integral de los escasos recursos hidrológicos. El aumento de la disponibilidad se traduce en un alza del nivel de garantía del suministro urbano-residencial con paralelo beneficio económico. La repercusión económica en el espacio es desigual dando lugar a la fragmentación territorial de las tres zonas mencionadas pero estrechamente relacionadas laboral y económicamente. Y es que una considerable población residente en los municipios de la dasicora y la areocora se desplazan diariamente a los centros urbanos de la zona costera para trabajar en el sector servicios o como obreros de la construcción, sin abandonar su lugar de residencia.

El nuevo modelo económico-social, de preferente localización marítima, irradia hacia el espacio interior a manera de fenómeno "spread" o difusor, creando dependencia laboral y económica con la costa. Por tal motivo la unidad territorial presenta una dinámica interna sumamente contrastada pero estrechamente relacionada y dependiente de la infraestructura hidráulica. Ésta garantiza el nivel económico conseguido e impulsa nuevas acciones para no frenar el desarrollo.

3. La problemática de la satisfacción hídrica futura y su valoración económica.

La dotación de agua al segmento turístico no es sólo una operación económica aconsejable desde la óptica nacional, sino de exigencia de la propia sociedad. La demanda turística tiene características específicas que la diferencian de la población permanente. Como el factor que más contribuye al desarrollo turístico está relacionado con los indicadores socioeconómicos, existe una gran dificultad en saber tanto la población visitante como los niveles de dotación por sus hábitos de consumo. No obstante, desde la correcta planificación de los recursos hidráulicos es necesario la determinación de las demandas urbanas estacional y permanente.

La política económica ha evolucionado de intervenciones aisladas a la idea de una visión conjunta para lograr los objetivos determinados. En el caso de los municipios turísticos-residenciales la finalidad principal es aumentar la disponibilidad de agua, elevar el grado de garantía actual y futura, escalonar su uso y obtener la mayor rentabili-

dad sin alterar las condiciones medio-ambientales. Por tanto, se necesita actuar de tal forma que el agua no se convierta en el factor limitativo del desarrollo económico-social, ni en un grave problema sanitario y ecológico después de ser utilizada.

La búsqueda de alternativas necesarias para incrementar los caudales hídricos, su mejor utilización y la obtención del mayor beneficio económico son las estrategias más adecuadas en la forma de aprovechamiento del agua en las zonas de gran escasez. El cumplimiento de estas propuestas implica hacer grandes inversiones de capital, al estar justificadas en los aspectos técnicos, ecológicos (deterioro de uso con incidencia en el baño) y económicos (riqueza).

El aumento de la regulación no debe ser un fin en sí mismo como podría derivarse de una concepción reguladora uniforme, sino que es una creación destinada a ajustar la adecuación de la oferta a la demanda de agua para abastecimiento. Y es que si no se soluciona el problema de la escasez mediante la toma de decisiones políticas, de nada sirve hablar de modernidad, plan de carreteras y otras acciones, si la ampliación de la demanda no puede ser atendida porque no hay oferta.

El consumo de agua en los municipios consorciados ha crecido un 50% de 1981 a 1988. Se ha pasado de utilizar un volumen de casi 15 Hm^3 a $22Hm^3$. Este incremento, el más alto de toda la provincia de Alicante, se ha cubierto sobre la base de los recursos propios de la comarca y la gestión realizada por el Consorcio. El espectacular crecimiento de la demanda no se ha producido de forma continuada en el tiempo, sino que el período cronológico se subdivide en dos etapas diferentes. La primera, caracterizada por la oscilación en el consumo, se extiende de 1981 a 1984. Durante este período coinciden crisis económica y sequía con reducción del consumo en un 14%, especialmente significativo en Benidorm con el 19.5%.

La segunda etapa se caracteriza por el continuo aumento del consumo y abarca el trienio de 1986-1988. El despegue en la demanda se vincula con el rebrote turístico y la mayor presencia del recurso. A partir de 1989 se inicia una nueva etapa de disminución de la demanda que alcanza su punto de inflexión en 1993 con un cambio de dirección en 1994. Esta correlación positiva existente impulsa la búsqueda de soluciones. Como la demanda crece en desequilibrio con el territorio y no se quiere sustituir el modelo económico, se debe tender a la

conformación de una política hidráulica que garantice el suministro actual y las previsiones futuras.

Las aguas superficiales aportan entre 30 y 35 Hm^3 mediante la infraestructura de los embalses de Amadorio, $5Hm^3$, Guadalest, $5Hm^3$, y la regulación forzada del río Algar (impulsión a Guadalest y Canal Bajo) entre 20 y 25 Hm^3/año. Como el volumen de agua facturada es un 25% superior por las pérdidas en la red, la cuantía total utilizada se aproxima a los 25,83 Hm^3 estimados por nosotros para 1995 y los $31,51Hm^3$ para el año 2.000 con carácter predictivo[3].

La dinámica económica-social instaurada por el modelo territorial conformado sin perspectiva de cambio, aboga por aumentar la disponibilidad para no detener el desarrollo. Una toma de decisión en consonancia con el objetivo del Anteproyecto del Plan Hidrológico Nacional: pretender garantizar el crecimiento turístico del litoral mediterráneo. Una acción realizable mediante una serie de decisiones que afectan tanto al uso del recurso como a la reducción de pérdidas. También a las mejoras tecnológicas en la producción de agua mediante la previsión de un Plan Estratégico de Desalinización de las agua salobres y marinas ya que el coste de producción de un metro cúbico de agua potable es de 0.7 dólares y de un dólar, respectivamente[4]. Estas acciones contempladas no agotan la posibilidad de aumentar los caudales en el territorio, puesto que el Plan Hidrológico de la Cuenca del Júcar prevé la realización del trasvase de agua de aquel colector a la Marina Baja.

La primera propuesta se asienta en el aprovechamiento integral de los recursos del territorio con desplazamiento de uso del sector agrícola para atención urbana. Esta opción comporta, en una primera aproximación, la reducción del espacio productivo agrícola, pese a la depuración de las aguas y posterior reutilización. No obstante, la incorporación de las diferentes mejoras técnicas derivadas de la reducción de pérdidas en la red de distribución y el cambio en el sistema de riego (Plan de la

---

[3] Juárez Sánchez-Rubio, C., "Situación y perspectiva del abastecimiento de agua en los municipios turísticos del litoral alicantino", en: *Libro Blanco del Turismo en la Costa Blanca*, Alicante, Cámara Oficial de Comercio, Industria y Navegación de Alicante, 1990, tomo II, pp. 101-118.

[4] Prats, D., "Desalinización de agua salobre y agua de mar. Una alternativa para obtener agua de calidad", *Revista Canelobre*, nº 27, pág. 23 y siguientes.

modernización de la agricultura de la Comunidad Valenciana) puede ampliar la superficie transformada.

De las propuestas de posible realización para disponer de mayor cuantía hídrica destaca la del trasvase Júcar-Vinalopó-Marina. El Plan de Cuenca dice expresamente: "que una vez regulado el río con la puesta en marcha de las nuevas presas (Tous, Bellús y Escalona) y una vez modernizados los regadíos, los sobrantes serán destinados al Vinalopó". El volumen a transferir sería, en una primera fase, de 100 Hm^3/año desde el pantano de Alarcón (Júcar) al de Crevillente, aprovechando la infraestructura del trasvase Tajo-Segura (Fig. nº 2). El objetivo es atender las demandas generadas en las comarcas alicantinas del Bajo y Medio Vinalopó, el Campo de Alicante y la Marina Baja.

El proyecto goza de larga tradición. El Concejo de Elche acuerda gestionar en 1420 la traída de aguas del Júcar, petición que se ha reiterado en sucesivas ocasiones, sin éxito alguno. En la actualidad el proyecto se contempla bajo el título de "corrección del déficit hídrico del Vinalopó". El caudal transferido será regulado en el pantano de Crevillente y bombeado a la comarca del Medio Vinalopó. Desde aquí se enviarán 15 Hm^3/año al pantano de Amadorio (Marina Baja). El caudal a transferir tiene la finalidad de asegurar el suministro urbano de Benidorm y Villajoyosa, que arrojan un consumo asignado del 73.8 % del agua del Consorcio. En la cristalización de esta obra se cifran las esperanzas de solucionar definitivamente el déficit hídrico estructural que soporta el territorio, en perfecta adecuación con los objetivos contemplados en el Anteproyecto del Plan Hidrológico Nacional.

El aumento de capacidad hidráulica proporcionado por las obras de defensa del Júcar mediante los embalses de Escalona, 87 Hm^3, Bellús 74 Hm^3, y la reconstruida presa de Tous, de 52 a 380 Hm^3, permitirá una regulación adicional que no era contemplada anteriormente ni está asignada a ninguna forma de utilización[5]. Además, esta mejora en el sistema hidráulico contribuirá a una mayor compatibilización de los aprovechamientos hidroeléctricos, instalados en su tramo medio, y el

[5] García, J. - Santafé, J. Mª - Cifres, E., "Efecto impulsor de las obras de defensa del río Júcar sobre el desarrollo agrícola regional", *XIII Congreso de la Comisión Internacional de Riego y Drenajes,* Casablanca, 1987 (Mecanografiado pág. 17).

uso agrícola del tramo final, garantizando una explotación de agua que se estima técnicamente en 120Hm^3/año brutos con caudal continuo.

La mejor forma de optimizar económica y socialmente los nuevos recursos generados es su transferencia a las comarcas del Vinalopó en base a la compensación de la sobreexplotación de los acufferos. En la Marina Baja como medio de atender el incremento no previsto en la demanda y auxilio en situaciones de sequía de los municipios turísticos-residenciales debido a su interés estratégico y económico. No obstante, en la realización del proyecto pesan una serie de inconvenientes derivados del escaso interés de ejecución temporal marcado por el Estado y el coste final de agua para los usuarios.

El primer inconveniente se plasma en la dilatación temporal y distribución de las remesas para su puesta en funcionamiento. De un coste de partida de 8.000 millones de pesetas se puede pasar a 10.000 millones, que en estrecha relación con las previstas inversiones, sólo 2.550 millones de pesetas hasta 1998, hace que se alargue en el tiempo, año 1999, la finalización de la obra. Una dilación en el tiempo que obligará a la paralela explotación y competencia de uso de los escasos recursos de las comarcas para no frenar el desarrollo conseguido.

La segunda dificultad radica en el elevado precio final del agua a transferir. La necesidad de bombear los caudales desde los 130 m.s.n.m. en Crevillente (Bajo Vinalopó) hasta los 400 m.s.n.m. en el Medio Vinalopó y posterior envío al pantano de Amadorio (Marina Baja), junto con el canon de compensación a la empresa hidroeléctrica del Júcar, eleva a 37 ptas. el metro cúbico a utilizar en el conjunto Benidorm-Villajoyosa. Este elevado coste ha sido un poderoso incentivo para buscar otra alternativa que, arrancando del dispositivo hidroeléctrico Cortes-La Muela (Júcar), conduce el agua hasta los 400 m. de altitud del Medio Vinalopó y posterior envío a la Marina Baja. El precio final sería de unas 31 ptas. por metro cúbico. Y ambas alternativas de corrección del déficit hídrico pueden ser sustituidas por otra que contempla la transferencia de los caudales desde la reconstruida presa de Tous (Valencia) y a través de las Marinas: Alta (Denia) y Baja (Benidorm) hasta el Vinalopó (Villena-Elda-Elche). Una toma de decisión a la que nunca deberá añadirse las de orden legal provenientes de las concesiones otorgadas a los regantes del Júcar y sus derechos históricos, si es que llegaran a plantearse.

En definitiva, la necesidad de solucionar la satisfacción de la demanda actual y futura de agua en cantidad y calidad en la Marina Baja pasa por: 1) La mejor gestión de los recursos disponibles mediante empresas supramunicipales (Consorcio) que garanticen el servicio y aprovechamiento integral. 2) La búsqueda de alternativas para incrementar la disponibilidad mediante la aplicación de las diferentes técnicas. 3) La realización del trasvase Júcar-Vinalopó por mejora económico-social y cumplimiento del principio de solidaridad.

CONCLUSIONES

1.- El cambio de modelo territorial producido en la comarca desde los años cincuenta está promovido por la mayor utilización del recurso agua hacia el sector servicios, especialmente turístico, en expansión.
2.- La tradicional división, a base de los dos *Iqlīm* o climas agrícolas, se sustituye por otra constituida por tres zonas desiguales económica y socialmente: cora litoral, dasicora inmediata y aerocora mediata. Las tres están estrechamente relacionadas laboral y económicamente.
3.- La potenciación del modelo urbano-turístico-residencial está limitada por la disponibilidad en la garantía de agua. La superación de este condicionamiento se asienta en la mejor gestión de los recursos disponibles, la incorporación de nuevas tecnologías y la cristalización del trasvase Júcar-Vinalopó en cualquiera de sus alternativas.
4.- La utilización de trabajos de investigación y medios de comunicación social para explicar la situación a la que conduce el ritmo desaforado de consumo de agua en un medio semiárido.

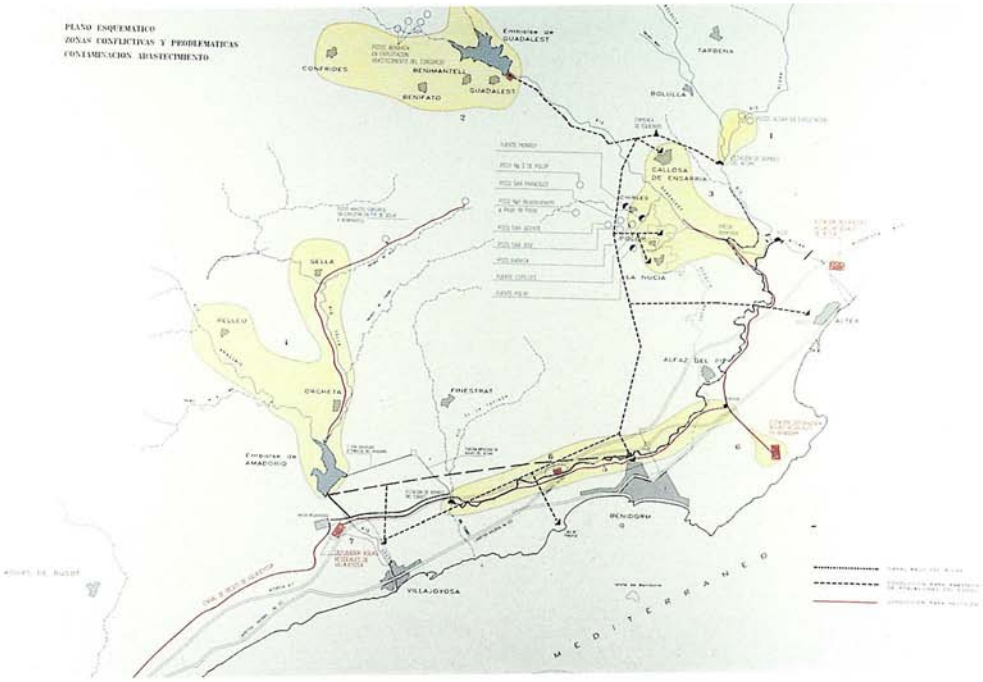


Fig. 1
Infraestructura hidráulica en la Marina Baja.

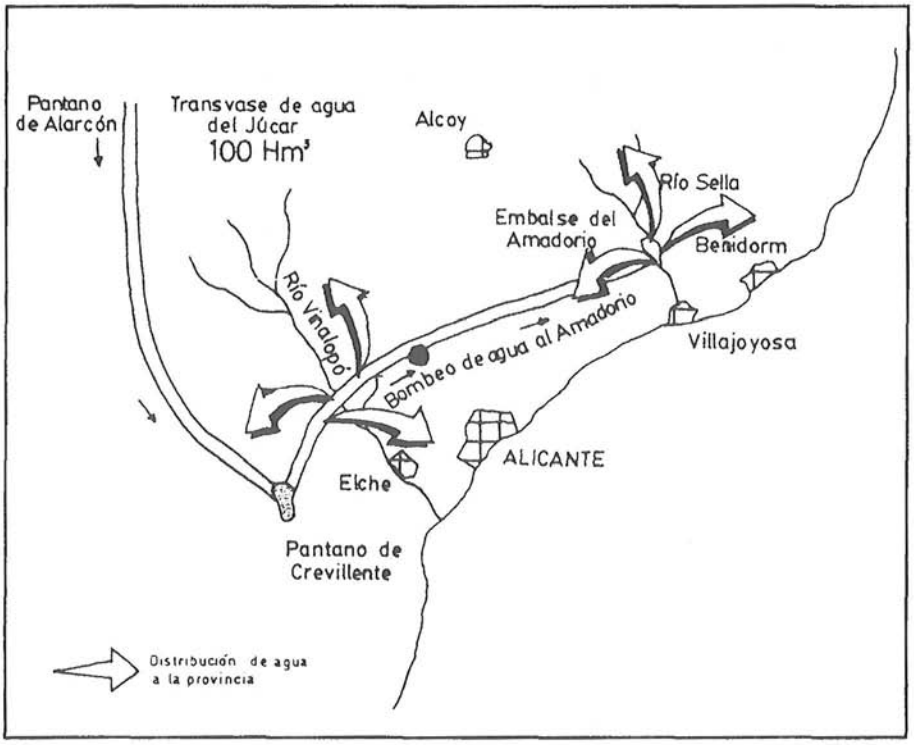


Figura nº 2.- Proyecto trasvase Júcar-Vinalopó-Marinas

IBN BĀŶŶA (AVEMPACE) "SOBRE EL FIN DEL HOMBRE"

Joaquín LOMBA.
Universidad de Zaragoza

1. INTRODUCCIÓN

Ofrezco la traducción por primera vez al castellano y, además, de forma completa, de la conocida carta del filósofo zaragozano Ibn Bāŷŷa, Avempace (*ca.* 1070-1138), *fī-l-gāyat al-insāniyya, Sobre el fin del hombre*.

Esta carta, compuesta después de *El régimen del Solitario* (pues lo cita varias veces), fue editada parcialmente (la primera mitad) por Omar Farrukh en su libro *Ibn Bājjah and Philosophy in the Muslim West*[1] basándose solamente en el Manuscrito de la Biblioteca Nacional de Berlín, 5060 WE 87, perdido en la segunda guerra mundial pero hallado en Polonia hace pocos años[2].

La primera edición completa de la carta la hizo Ma'ṣumi[3], empleando el manuscrito de Oxford, Biblioteca Bodleyana, Pococke 206 (fol. 182 v - 184 r), y la edición anterior de Farrukh.

---

[1] Omar Farrukh, *Ibn Bājjah and Philosophy in the Muslim West*, Beirut, 1945; segunda edición en Beirut, 1952, p. 65-67.

[2] Actualmente se encuentra en Cracovia, Biblioteka Jagielonski, Preuss. Staatsbibliothek.

[3] Sagir Hasan Ma'ṣumi, "Ibn Bājjah on Human End", en *Journal of Asiatic Society of Pakistan*, 2, 1957, p. 182-196. Al texto acompaña una introducción y una traducción al francés, en las páginas 190-196.

M. Fakhry, en 1968 hizo otra edición completa de la carta utilizando sólo el manuscrito dicho de Oxford, Pococke 206[4].

Por fin, Thérèse-Anne Druart publicó una traducción parcial al francés[5], basándose en todas las ediciones anteriores árabes, consultando, por su parte también, el manuscrito de Oxford, Pococke 206. La traducción es parcial, porque comienza en el folio 183r 5, donde empieza a hablar Avempace sobre los aspectos psicológicos y metafísicos, propiamente tales, como la autora señala. Igualmente indica en su traducción que el manuscrito de Oxford, consultado por ella, carece de signos diacríticos, lo cual, en los casos de duda lo hace señalar en notas a pie de página. Notas, por lo demás, sumamente oportunas y acertadas pues, aunque dice seguir básicamente la edición de Fakhry, sin embargo indica las variantes de las demás ediciones y manuscritos.

En conversación con la Profesora Druart, vimos la oportunidad y necesidad de que se diese a conocer la carta *Sobre el fin del hombre* en castellano y en su totalidad. Y la oportunidad se basaba en que esta breve carta conecta muy bien con todo el resto del pensamiento de Avempace, aportando detalles de interés para la interpretación de su filosofía.

Para la presente traducción he empleado todos los materiales anteriormente dichos, incluidas las anotaciones y comentarios de Thérèse-Anne Druart. Por mi parte, me he ajustado lo más posible a la literalidad del texto árabe, incluso a costa de la fluidez del castellano. Y ello, por lo en extremo conciso y a veces sumamente oscuro de muchos pasajes, como suele ser bastante habitual en Avempace. Por eso, si en algún momento he considerado que las versiones de Druart o de Ma'ṣumi aportaban algún nuevo aspecto del texto, lo he hecho constar a pie de página para que el lector tuviera una idea más adecuada del pasaje y un espectro más amplio de posibles interpretaciones.

Por lo demás, no voy a hacer aquí un estudio del tema del fin del hombre en Avempace. Lo dejo para otra oportunidad remitiéndome, por el momento, a algunos trabajos que ya se han hecho sobre el tema,

---

[4] Majid Fakhry, *Avempace. Opera metaphysica*, Beirut, 1968, p. 98-104.

[5] Druart, Th. A., "La fin humaine selon Ibn Bajjah (Avempace)", en *Bulletin de Philosophie Médiévale*, 23, 1981, p. 59-64.

como es, por ejemplo, el magnífico estudio de Altmann[6]. Lo que sí es cierto es que el problema le preocupa mucho a Avempace. En efecto, la *Carta del adiós*[7] la dedica prácticamente entera a este tema, iniciándola con estas palabras sumamente significativas: después de saludar al destinatario de la carta, su compatriota y amigo Abū l-Ḥasan 'Alī ibn 'Abd al-'Azīz ibn al-Imām, le expone el porqué de este escrito diciendo[8]: «Pero hay una cosa más fundamental y que más necesito decirte, a la vez que es la más agradable y deseable para mí, y es el enseñarte las cosas sublimes que yo sé, a saber, la descripción del fin al cual conduce la naturaleza [del hombre] cuando sigue [aquel camino]. Este [fin] ya lo han descrito largamente los que me han precedido. Uno de los que han descrito y tratado muchas veces es Abū Naṣr [al-Fārābī][9]. Y el lugar [que ocupa] esta ciencia es el suyo propio. Sin embargo, no he encontrado en la totalidad de los libros suyos que han llegado a al-Andalus sobre este tema lo que yo he llegado a conocer de este asunto. Se te hará patente, por lo que voy a decir, que este método de especulación únicamente se me ha evidenciado a mí. Ciertamente que he encontrado esto en Aristóteles, en el libro once de la *Ética*[10]. Pero

---

[6] Altmann, A., "Ibn Bājja on man's ultimate felicity", en *Studies in Religious Philosophy and Mysticism*, Londres, 1969, p. 73-107; Kraemer, J. L., "Ibn Bajja y Maimónides: sobre la perfección humana", en *Congreso Internacional de las tres culturas*, p. 237-245. Para más bibliografía véase mi introducción al pensamiento de Avempace, en *Avempace*, Diputación General de Aragón, Zaragoza, 1989.

[7] "La carta del adiós", trad. de M. Asín Palacios, en *Al-Andalus*, VIII, 1943, p. 1-87.

[8] *Carta del adiós*, *op. cit.*, p. 42. Quiero indicar que, en adelante, citaré las obras traducidas por Asín Palacios, con su paginación correspondiente. Sin embargo, en ocasiones modificaré la versión para mejor acomodarla al contexto. De este modo, el lector tendrá a la vista ambas versiones con una mayor riqueza de matices.

[9] Probablemente alude aquí a las obras de al-Fārābī, *Kitāb taḥṣīl al-sa'āda (Libro del logro de la felicidad)* y *Kitāb al-tanbīh 'alā sabīl al-sa'āda (Libro de la advertencia sobre el camino de la felicidad)*.

[10] En primer lugar, la *Ética* de Aristóteles sólo tiene diez libros. Donde trata de este asunto es en el libro VII, donde dice que la felicidad consiste en la vida teorética, que es la única auténticamente divina, frente a la animal y aun política, que son simplemente humanas.

lo resume muchísimo de tal manera que no es posible que baste con esto solo para saber el asunto en su [verdadero] valor. Pero la causa que pienso existe de que la gente haya dejado de tratar esto no corresponde a lo que vamos tratando [ahora]. Sin embargo, cuando lo conozcas, se te hará evidente, Dios te honre, la gran utilidad que hay [en este camino] pues no hay cosa más útil que este punto para ésta y para la otra vida». No es extraño, por tanto, que dedique una carta, como la presente, a este mismo tema. Por eso, todo su contenido hay que conectarlo, no sólo con la *Carta del adiós*, sino también con el resto de su obra, en particular, con *El régimen de solitario* y el *Tratado de la unión del Intelecto con el hombre*. Es la razón por la que me he permitido citar algunos lugares paralelos, a modo de ejemplo, sugerencia e ilustración del lector. Pero las referencias se podrían multiplicar muchísimo más.

Finalmente, hay que decir que la carta consta de dos partes claramente diferenciadas: en la primera expone los temas del continuo temporal y espacial y del movimiento (lo cual tiene un claro paralelo con lo que dice en la ya citada *Carta del adiós*, como indico en nota a pie de página) y, en la segunda, habla ya directamente del fin del hombre y de los diversos pasos que éste puede dar hasta llegar al fin supremo de la contemplación intelectual y unión con el Intelecto Agente y los Inteligibles.

2. TRADUCCIÓN

SOBRE EL FIN DEL HOMBRE.

Abū Bakr ibn al-Ṣā'ig ibn Bāŷŷa.

[Fol. 182 v][11] En el nombre de Dios, Clemente y Misericordioso.

[11] Los folios marcados son los del manuscrito de Oxford, reproducido en la edición de Fakhry.

Las cosas numerables, [pueden][12] no tener magnitudes, como las letras y cosas semejantes, y [pueden] estar provistas de magnitudes, como las [distintas] especies de cuerpos. De éstas, hay unas que están en un lugar, otras que no están en el tiempo, como son los inteligibles, y otras que están en el tiempo, como son los movimientos y los seres móviles y, en suma, las cosas generables y corruptibles.

Hablar de lo que está en el lugar, no pertenece a lo que nos proponemos. Pero [en cambio], respecto a lo que está en el tiempo [digo que][13] o bien es continuo en sí mismo o lo es respecto al tiempo. Son continuos en sí mismos todos los movimientos; y son continuos en relación al tiempo, por ejemplo, los seres generables y corruptibles.

Todo lo que es continuo tiene partes; ahora bien, lo que es continuo, o es generable o no lo es. Lo que no es generable, o bien se hallan sus partes [todas] a la vez, como es solamente el caso de los cuerpos celestes, o sus partes no se dan simultáneamente y a la vez.

Supongamos un continuo [cuyos extremos son] A B y que tiene [un número] ilimitado de partes, a saber: A, Ŷ, D, H, B, D. Pues bien, cuando se da Ŷ, es que necesariamente ha habido ya A, y cuando ha habido D, forzosamente ha habido Ŷ y así del resto de las partes. Y esto es el movimiento. Pero puede ocurrir que no se dé esto de forma necesaria sino que A y Ŷ, o más, se den simultáneamente, como es el

---

[12] Las palabras o frases puestas entre corchetes son añadidos míos para mejor entender el texto.

[13] En lo que se va a tratar a continuación sigue Avempace las enseñanzas de Aristóteles en la *Física*, sobre todo en el libro VI, capítulos 1 y 2, 231 a 20-233 b 33. Del continuo temporal o espacial habla también Avempace en La *carta del adiós*, *op. cit.*, p. 66, donde dice: «el continuo se dice en primer lugar de las magnitudes, en segundo lugar del movimiento de traslación y, en tercer lugar, del tiempo. Todo lo que está en el tiempo, en cuanto que está en el tiempo, también se dice [que es continuo] de varias maneras: una de ellas, lo que es perpetuo se dice que es continuo, como cuando se afirma del movimiento circular que es continuo. También se predica a veces [la continuidad] de aquello que tiene uno de sus extremos en el tiempo, como cuando se habla de la felicidad de los bienaventurados o de los castigos de los que están en el infierno [y se afirma] que [todo esto] es continuo porque no tiene un extremo final, o como cuando se dice que la no existencia del mundo fue continua hasta que terminó, antes que Dios crease el mundo. Y en general, lo que es perpetuo, en cuanto que es perpetuo, se dice que es continuo».

caso de los individuos humanos, pues en ocasiones pueden existir a la vez el hombre, su abuelo y los que hay entre ambos. Pero que existan de esta manera [la totalidad de las partes] no es posible, pues, si lo fuera, existiría lo infinito actualmente[14]. Aquello cuyas partes no existen simultáneamente, y es infinito, es lo que es continuo, siendo ese ser uno numéricamente, puesto que sus partes no son separables de los límites que las especifican en la existencia. Y respecto a aquello cuyas partes existen simultáneamente, es de varias clases, a saber: de lo discontinuo y de lo numerado. La primera es la cantidad continuo y la segunda la cantidad discontinuo. Y cada una de sus partes es llamada individuo. Es evidente que las primeras partes en existir de los seres materiales son las que tienen sus partes juntas; y luego el continuo.

Lo discontinuo es el peor de los seres en cuanto a existencia, y tiene varias especies, la más baja de las cuales en cuanto a existencia es la menos [separable], y la más noble la del animal [Fol. 183 r] que se reproduce, en el cual no hay debilidad[15]. Así, por ejemplo, el animal que engendra un animal en sí mismo. Éste también tiene varios niveles. Uno de ellos, es [el de] los elementos cuyas partes todas no existen simultáneamente, ni existe una parte tras otra, sino que existe simultáneamente y siempre un conjunto de las mismas perdiéndose unas partes y delimitándose otras. Pero la explicación de esto se halla en otro lugar. Es evidente que aquello cuyas partes existen una tras otra, es similar en este sistema a lo eterno y que la multiplicación hace las veces de la perpetuidad[16].

---

[14] En el original dice: ma'^{an} es decir: a la vez. Pero parece que el sentido es el que le doy arriba: actualmente, simultáneamente.

[15] Ma'ṣumi lee: fatra, que significa languidez, torpor, debilidad. El traduce por "interregnum". En castellano resulta más expresivo: "debilidad" o "torpor". Pero Fakhry lee: kaṯra, multitud, abundancia. Creo más oportuna la lectura de Ma'ṣumi.

[16] Usa aquí deliberadamente dos términos distintos, a saber: abadiyy^{un}, que traduzco por eterno, y dawām, que traduzco por perpetuo, permanente. Parece que la distinción es deliberada: lo eterno supone una categoría extratemporal que no está sujeta a la duración sucesiva del tiempo, la cual, cuando es infinita, resulta ser la perpetuidad.

Las potencias activas[17] y las pasivas son la causa de la existencia y es por ellas por lo que algo existe. Veamos las potencias activas humanas, pues las pasivas pueden ser materiales o animales y el hombre es demasiado excelso como para que se le relacione con ellas. La facultad de aprender es una potencia pasiva, pero bajo otro aspecto. En suma, no es el propósito de este discurso resumir todas ellas, sino [solamente] aquello que conviene comprender.

La potencia activa es como el arte de la gramática, por la cual se hace la gramática[18]. Ella persigue únicamente la perfección, deteniéndose [luego]. La repetición de su acto, únicamente se lleva a cabo con el alma apetitiva y con la opinión. Ahora bien, lo que es por causa del alma apetitiva, es como lo que hace el agente que únicamente desea hacer. Y lo que es por opinión consiste en actuar para conseguir otro objetivo, cual es la utilidad de aquel acto. Es evidente que el alma apetitiva desea algo perpetuo o[19] algo en cuanto que es perpetuo. A este deseo se le llama actividad y la privación de este deseo es pereza, apatía y otras cosas parecidas. Con este deseo se lleva a cabo el acto que produce la perpetuidad a partir de las potencias. Y este deseo es puramente animal no siendo en absoluto privativo del hombre. Por eso, todo el que hace un acto cualquiera de esta manera, realiza un acto animal. Es evidente que el hombre, cuando actúa de esta forma, únicamente actúa no en cuanto que es hombre sino en cuanto que es animal [dotado] de imaginación humana. Y es claro que de la eternidad únicamente consigue esta cantidad, a saber, sólo la cantidad de perpetuidad que se ha concedido a las facultades animales[20].

El que actúa por opinión, únicamente actúa en cuanto que es hombre. Esta opinión o mueve hacia lo que es perpetuo por su esencia

---

[17] Aquí comienza la traducción de Th.A. Druart citada arriba.

[18] En este pasaje, sigo, como lo hace Druart, la lectura de Fakhry: naḥw, gramática. Farrukh y Ma'ṣumi leen: taŷr, comerciante. Druart indica que, en primer lugar, el Ms. no da ningún signo diacrítico y la grafía de wāw no difiere de la de rā, en la palabra naḥw; y, en segundo lugar, que no se sabe si el Ms. de Berlín da pie a interpretar taŷr en lugar de naḥw.

[19] Farrukh lee: aw, o, en lugar de wa, y, que es lo que propone Fakhry. Prefiero la lectura primera.

[20] Farrukh lee: lahu al-quwa; Fakhry, li-l-quwa. Sigo la versión de Fakhry.

o hacia lo que es perpetuo por multiplicación. Si se trata de lo perpetuo por multiplicación, aquel fin toma el lugar de la preparación, siendo aquel fin equívoco, bien sea porque [se busca con] el deseo, y entonces es animal, bien sea porque [se busca con] la opinión, y entonces no transciende a lo infinito. Habrá, por tanto, un fin que se busca por sí mismo y que, cuando se consigue, es suficiente[21].

Estos fines difieren según sean[22] las naturalezas de los individuos humanos. En efecto, entre la gente, hay quien se prepara sólo para la zapatería, y quien se dispone para otras cosas. Pero los fines, según se demostró en muchos lugares, sirven unos a otros, acabando todos en un único fin. En efecto, el fin humano es uno solo, el cual es el principal[23], estando cada uno de los otros fines, sean cuales sean, subordinados a éste. El hombre señor por naturaleza es el que se prepara para este fin. Y quien no se prepara para este fin, está por naturaleza gobernado. Por eso hay gentes que están por naturaleza gobernadas y las hay que tienen el señorío por naturaleza. Unos dominan a los demás y otros son dominados por otros[24]. Se demostró en muchos lugares que aquel fin es eterno, que no es generable ni corruptible y que es o los inteligibles o uno de ellos[25].

---

[21] La versión de Ma'ṣumi es: "This end is equivocal either due to propensity only -in which case it is animal- or due to opinion which is not unlimited, and is therefore intended only due to itsself which is, whenever achieved, regarded sufficient".

[22] Fakhry lee: bi-sabab, por causa de; Farrukh: bi-ḥasab, según.

[23] Farrukh: al-ra'īsiyya; Fakhry: al-ra'īsa.

[24] Qawm, en lugar de gente puede traducirse por pueblos: "Unos pueblos dominan a los demás y otros pueblos son dominados por otros". Esta idea del autodominio, de la autarquía natural, parece que es algo que tiene Avempace en el centro de su pensamiento. Él la cifra en la vida especulativa, en el desarrollo máximo del intelecto y la contemplación de los inteligibles, que es el fin supremo del hombre. En la *Carta del adiós*, p. 65, dice: "Observamos, en efecto, que hay quien ha nacido con talento natural para ser carpintero y que no vale para otra cosa. Ese tal será apto tan sólo para servir a otro [...]. En cambio, el hombre dotado de perfecto talento natural será aquel que haya nacido dispuesto naturalmente a ser algo para sí mismo. Es evidente, por tanto, que el talento superior a todos será aquél con que se adquiere la ciencia especulativa".

[25] Todo este pasa je encuentra su paralelo en la *Exposición a la República de*

Dejemos[26] de explicar ahora de qué inteligibles se trata para que no se alargue el discurso[27]. [Fol. 183 v] Cuando se da un acto [dirigido] hacia este fin, surge de la opinión[28] y de algo eterno. Y, de este modo, se da también la eternidad en el sujeto que actúa [así] en la medida en que se aproxima a ella. Bajo este aspecto, aquel acto es eterno por su esencia, porque aquello en que se basa es eterno, ya sea próxima o remotamente. El alma impulsiva, puesto que está privada de esta especie de perpetuidad, ansía lo que se le asemeja y repite el acto. La opinión y el alma apetitiva desean ambas la perpetuidad, sólo que la opinión la desea por sí misma y el apetito desea lo que se le parece. La opinión no es recta por sí misma pero se hace perfecta o se da cuenta

---

Platón, de Averroes (trad. de Cruz Hernández, Madrid, 1986, pp. 93). En Averroes, se está postulando que el saber teórico es el fin último y único del hombre, al cual está subordinado el saber práctico y todas las otras artes que dependen de las superiores, del saber teórico y del fin último como los efectos de sus causas. Tal vez quede aclarado lo conciso del texto de Avempace, por el lugar que creo más o menos paralelo de Averroes: "Respecto de la parte teórica ya aparecía en los libros físicos que la naturaleza del hombre no está fundada en la necesidad, sino en la perfectividad, ya que lo que existe en razón de ser mejor debe preferirse sólo por necesidad. Por tanto, esta parte de la razón, es decir, de la práctica, está fundada necesariamente en la teórica, lo que coincide con lo que sabemos de su carácter. Es evidente, pues, que dichas artes existen originariamente en razón de sus acciones, como éstas en función de la justicia. Ahora en virtud de la adquisición de las artes un hombre deberá ser gobernado y vasallo, y otro deberá ser señor. El señor lo será en virtud de una disposición por la cual está más capacitado para el gobierno: y este hábito no es nada diferente de la parte de la razón llamada teórica. El modo como esta parte de la razón enseñorea sobre la otra, es decir, sobre la práctica, en el alma individual, es el mismo como el de quien posee las disposiciones para adquirir las ciencias teóricas para gobernar a aquellos cuyos hábitos naturales sólo son adecuados para las artes prácticas. Luego éstos últimos son siervos por naturaleza y deben ser naturalmente gobernados. Esta relación de cada una de estas dos partes del alma es necesariamente una correlación, es decir: la relación del gobernante y del gobernado" (*ibidem.*, p. 86).

[26] Sigo a Farrukh que lee: fa-li-natruk. El Ms. y Fakhry, en cambio, dicen: fa-li-nanzil. Concuerda mejor la versión que adopto a la vista de la variación y nota que sigue.

[27] Fakhry y el Ms. omiten la secuencia li 'alī yaṭūla al-qawl que inserta Farrukh.

[28] Aquí termina la edición de Farrukh.

de este fin que es perpetuo[29], pues el ser ansía la perpetuidad. El alma apetitiva únicamente desea la forma imaginativa intermedia[30], sobre la cual se habló en el libro de *[El régimen del Solitario]*[31], y la forma imaginativa[32]. Aquellas dos formas no son perpetuas y el alma apetitiva las desea. Pero esas formas son muchas. Por eso vacila el alma apetitiva en el esfuerzo de ir tras ellas: unas veces aparece ésta y otras aquélla, cuando las examina. Además, el alma apetitiva se sirve de la naturaleza. Por eso le alcanza el aburrimiento y el tedio cuando no le favorece la naturaleza, pues la naturaleza no es simple, razón por la cual no permanece en un solo y mismo estado. Por causa de la naturaleza, necesita el animal de reposo. Y por causa del alma apetitiva se queja el hombre de que el reposo perdure. Estas dos formas[33] son corruptibles y no son eternas. Por eso el alma apetitiva no es consciente de la perpetuidad sino de lo que se le parece[34].

---

[29] Druart traduce así: "L'opinion n'est pas bonne en soi. Elle est parfaite (?) ou cherche à connaître cette fin qui est perpétuelle".

[30] Intermedia porque está entre la forma espiritual universal y la sensible singular material.

[31] Ver Avempace, *El régimen del solitario*, trad. de Asín Palacios, *passim* y, sobre todo, en p. 49-52 y, más en particular 74-76, donde comienza hablado de "la clase segunda de actos con los que se intenta conseguir formas espirituales, son aquéllos que tienden a la forma espiritual que reside en la imaginación".

[32] A saber, la que es totalmente particular. Sobre la imaginación y las formas imaginativas, puede verse el comentario al *De anima*, capítulo X. Ver *Ibn Bajjah's. 'Ilm al-nafs*, traducción al inglés y notas de Ma'ṣumi, Karachi, 1961, p. 187-192.

[33] A saber: la forma imaginativa intermedia y la forma imaginativa concreta, a las que se ha aludido más arriba.

[34] Es interesante recordar lo que dice en *El régimen del solitario*, *op. cit.*, p. 95: "Los actos intelectuales y las ciencias, son perfecciones en sentido absoluto y sin restricción, siendo característicasdel hombre y no compartiéndolas con otros seres distintos al humano. Estos [conocimientos] o dan la existencia perpetua o bien son medios para lograrla. En cambio, las formas espirituales particulares, solamente proporcionan la existencia famosa, y las formas materiales sólo dan la existencia que se refiere a ellas mismas [es decir, la material] que es la más breve de todas, pues la existencia material es la más apropiada para desaparecer, mientras que la existencia intelectual es la más digna de perpetuarse. Las [formas] espirituales son las de más larga permanencia, en comparación con las inteligi-

La opinión recta por su esencia, no por accidente, desea lo perpetuo por sí mismo. Pero la opinión a veces no es recta en sí misma, y sin embargo lo es, por accidente, para quien la profesa. Por ejemplo, las opiniones de los astutos y de los embusteros. En efecto: la opinión de éstos es recta de acuerdo con los propósitos que se fijan, pero no lo es por sí misma, porque el fin perseguido con ella es falso e inicuo. Estas [opiniones][35] a veces son rectas relativamente pero no de forma absoluta. Tal es el caso de la coloquíntida pues ella es útil para los flemáticos, no siendo útil de forma absoluta. En cambio, el pan y la carne son útiles de forma absoluta y según la naturaleza. Del mismo modo, a veces, la opinión recta de forma relativa puede ser recta de modo absoluto, siendo entonces enteramente buena. Puede ser también [la opinión] relativamente recta sin que lo sea de modo absoluto, siendo entonces buena bajo un aspecto y mala bajo otro. El hombre, naturalmente, sólo conoce la opinión relativamente recta, pero no conoce la rectitud absoluta, salvo los sabios después de haberse dedicado a la perfección del hombre. Esto ya se explicó en la ciencia política[36]. Esto es todo lo que tengo que decir de este asunto según el método científico.

Decimos: ¿Acaso, oh hermano piadoso, cuando reflexionas sobre lo que te he dicho antes y lo relacionas con el resto de las cosas que

---

bles. Y esto es verdad porque están compuestas de los dos extremos: del material y del inteligible. De lo inteligible se sacan una existencia larga y una permanencia durable. En cambio de lo material, se obtiene una permanencia finita, pues toda su duración es limitada y su largura es breve en comparación con la eternidad, ya que no hay comparación alguna con ella; la largura de la duración finita es limitada. Sin embargo, si el hombre ama por naturaleza el durar un año más en su vida, con mayor razón deseará añadir [a su existencia] más y más decenas, centenas, milenios y aun más todavía, como vemos en muchos profesionales y en muchos científicos [que desean vivir] cientos y aun miles [de años], por ejemplo Alejandro, de entre los reyes, y otros muchos sabios [que quieren vivir] millares de años, como Hipócrates y otros similares".

[35] Druart interpreta "estos [fines]" en lugar de "estas [opiniones]".

[36] Suele aludir Avempace en sus obras a un cierto tratado de Política. La lista que nos da Ibn al-Imām alude a unos *Capítulos de política, sobre las diversas formas de gobierno y sobre el método de vivir que debe seguir el solitario*. Pero no se tiene manuscrito alguno, al menos de momento. Tal vez pueda referirse también a *El régimen del Solitario*.

sabes[37], y reflexionas todas las cosas, no te es evidente que el ser se predica de manera equívoca, no unívocamente, con respecto a los dos estados del hombre?[38]. Es decir que la existencia del hombre como regidor[39] que es, de forma bien sabida, de las cosas que conocemos del mundo en nuestro tiempo, solamente [se ve movida] por el alma apetitiva. De esta manera hay cosas que son rectas por sí mismas, como es el uso de alimento, de las ropas[40] y de cosas que no te es difícil enumerar si recuerdas lo que hay en el libro de *[El régimen del] Solitario*[41]. Ni una sola de estas cosas es considerada noble o excelsa [Fol. 184 r], ni creemos que [constituyan] una perfección en alguno de los modos de vida conocidos. Por el contrario, éstas son consideradas dentro de las opiniones rectas[42] en la medida en que van más allá de aquellas en las cuales el alma apetitiva busca la forma estimativa, bien sea la intermedia bien sea la imaginativa. Ya se demostró en el libro de [*El régimen del*] *Solitario* que algo perteneciente al género de ambas formas se da a veces en el animal irracional y que, por consiguiente,

---

[37] Fakhry transcribe: ta'lamu-hu, que es la lectura que he seguido, "que sabes". Ma'ṣumi y el Ms., en cambio: ta'mulu-hu: "que esperas".

[38] Se entiende: de la rectitud y del pecado o error.

[39] Emplea la palabra mutadabbir, de la misma raíz y forma verbal que el tadbīr de *El régimen del Solitario*, al que hará mención un poco más abajo.

[40] Fakhry lee: diṯār, ropa, capa. Ma'ṣumi, en cambio: diyār, casas. El Ms. no pone puntos diacríticos.

[41] *El régimen del solitario*, *op. cit.*, por ejemplo, entre otros pasajes, el siguiente: p. 75 y ss. donde, por ejemplo, dice Avempace: "La segunda clase de actos que tiende a las formas espirituales que están en la imaginación, son de varias clases: una de ellas es la que intenta [producir] cierta especie de impacto [en los demás] como es el vestir armas fuera del tiempo de guerra, o tener un aspecto serio u otras formas externas [reflejo] de lo anímico. Aquí entran también los artificios que usan los reyes de servirse de aquellos utensilios cuyo aspecto inspira terror, cuando van a verles las gentes, los extranjeros o los embajadores, como es el vestirse las armas en las asambleas públicas y otras cosas que se encuentran escritas en las historias de los reyes de las naciones."

[42] Tal vez sea mejor la lectura de Ma'ṣumi: al-ṣā'iba, rectas, en lugar de la de Fakhry: al-liṣāniyya, que podría significar algo referente a los bandidos, ladrones, bandoleros. El Ms. ofrece una lectura oscura.

[estas formas] son animales[43]. Las opiniones relativamente rectas están en esta especie de actos y pueden ser rectas, a veces, de modo absoluto. Y en esta especie entra el aprender y el descubrir. Éstas, puede que no sean rectas ni absolutamente ni relativamente, sino que se trata o bien de un juego y distracción, o de una fatiga y futilidad. A veces [pueden constituir también] una alegría.

La más elevada de las categorías de modo de vida bien conocido es aquélla cuyo poseedor es capaz de ejecutar aquello a lo que le conduce el alma apetitiva; [a saber, cuando el alma apetitiva] busca la forma estimativa antes de que ejecute su sentencia de cólera contra cualquier individuo que le salga al encuentro, y que logre cualquier[44] individuo que desee, bien sea en tanto individuo por sí mismo, siendo entonces movido por la forma imaginativa, bien sea en tanto que individuo de la especie, siendo en tal caso movido por la forma intermedia. Lo que se parece a esto no es difícil valorar. Pues la excelsitud y perfección en estos tales consiste en el dominio del alma apetitiva y en su liberación de sus ataduras. Por eso, aquél a quien alcanza este nivel muere como los reyes antiguos[45], los cuales dominaron la mayor parte del mundo habitado, [partiendo] de sus primitivas situaciones[46], y no sacaron

---

[43] Ver *El régimen del Solitario*, por ejemplo, entre otros muchos pasajes, p. 91-94. Particularmente, puede referirse a lo que dice en la página 93, en donde dice: "En cuanto a la forma espiritual particular, se dan en muchos animales algunas acciones que se obtienen con ella, como es la vergüenza en el león, la vanidad en el pavo real, el hacer caricias en el perro, la nobleza en el gallo, la astucia en el zorro. Pero estas cualidades, cuando se trata de animales, son propias naturalmente de la especie, no perteneciendo de modo particular a los individuos de esta especie, sino que las adquiere el sujeto individual, por medio de formas espirituales particulares, en cuanto que es individuo de esa especie, la cual proporciona esa cualidad o estado, ennobleciéndole así dicha especie; no son propias del individuo. Esto sólo se da en el individuo humano. Las especies en las que se encuentran estas cualidades excelentes, son las más nobles de entre los animales. Y si estas cualidades no son virtudes, es porque [el animal] las emplea en todo momento, convenga o no convenga [llevarlas a cabo]. Por eso no son virtudes, sino por equivocidad".

[44] Se opta la versión de Fakhry: ayy, en lugar de la del Ms. y Ma'ṣumi: 'ilā.

[45] Prefiero la lectura de Fakhry: al-gābirīn antiguos, en lugar de la de Ma'ṣumi: al-qāhirīn, victoriosos, vencedores.

[46] La frase es de dudosa interpretación: 'alà mṯl ḥālihim al-'ūlà. Druart

ningún provecho de sus acciones ni de sus vidas ni de sus amplios poderes victoriosos y gran fortuna. Por eso muere la mayor parte de ellos en estado de angustia por aquello a lo que llegan y con tristeza por la pérdida de lo que han tenido. Les sobreviene el trabajo y la fatiga al afanarse el alma apetitiva con el cansancio de los instrumentos naturales. El recuerdo de aquellas ilusiones pasadas queda en sus almas y su idea les hace llorar lamentándose de ello. Y si ocurre esto en tales reyes, ¿cuánto más en los que son inferiores a ellos? Realmente esto es así porque el afán de esta alma es reunir lo que no se reúne y lograr lo que no se logra, pues el asunto no tiene límites. Por eso no alcanza el animal irracional este tipo de sufrimientos, porque no recuerdan semejantes ilusiones. El alma apetitiva en [el animal irracional] no las desea, y los únicos sufrimientos que le alcanzan son los que le vienen de la naturaleza, a saber: del envejecimiento, lo cual acontece a todo cuerpo natural.

El hombre que se ocupa de la opinión recta de modo absoluto, tan *sólo desea su alma apetitiva o bien la [forma] intermedia en cuanto que* está conectada con la cosa eterna, o deseando la cosa eterna por sí misma. Ahora bien, si desea la forma intermedia, como a su fin, solamente se le da la cosa eterna en esa[47] medida. Pero si considera la cosa eterna, se esfuerza por ella y no repite un acto deseando lograr lo que se parece a lo perpetuo, sino que lo repite para conseguir lo eterno, no conviene que se le llame a aquello repetición en sentido ordinario. En efecto, cuando el carpintero repite el golpe con el hacha, no se trata de una repetición sino de una parte del trabajo. Esto es evidente. Lo que le sobreviene es únicamente la cosa permanente. Por eso, este hombre, cuando actúa así, únicamente actúa por el alma apetitiva, o bien en las cosas necesarias para lograr la situación en que[48] se basa[49] la conse-

---

traduce: "selon la ressemblance de leur condition première". Ma'ṣumi: "which [the world] were in their elementary state". Creo que lo que quiere decir, tal vez, es que tales reyes pasaron de una situación simple de pobreza originaria a dominar todo el mundo habitado, lo cual no les dejó en absoluto satisfechos.

[47] Ma'ṣumi lee: bi-dālika. Fakhry: dālika.

[48] Es mejor fihā, tal como lo lee Ma'ṣumi, en lugar de qad que lee Fakhry.

[49] Tal vez mejor ya'tamidu, tal como lo propone Ma'ṣumi, en lugar del ta'tamidu de Fakhry. Pococke no pone puntos diacríticos.

cución del fin, o bien en las cosas bajas[50], para que vea aquella clase de inteligibles. Así, participa en algunas de sus acciones del hombre que actúa por el alma bestial, en la manera en que participa el hombre piadoso con el hipócrita. En efecto, ambos se alzan, se humillan y recitan [las oraciones]. Sin embargo, la acción del piadoso es oración y la del hipócrita no es oración, en absoluto, sino algo parecido. Por eso se llama a la acción de ambos oración de manera equívoca. Y cuando alcanza al hombre esta perfección, se libra de la guerra con la naturaleza y de sus sufrimientos, del alma y de sus potencias. Y habrá conseguido, como dijo Aristóteles, la paz en una alegría y contento perpetuos[51]. Pues lo perpetuo, desde el punto de vista del tiempo, no es perpetuo, ya que lo perpetuo es lo que no es contenido en el tiempo, pues es perpetuo por sí mismo, no porque su tiempo sea perpetuo. Por eso, la cosa perpetua más propiamente perpetua es Dios Altísimo, que es quien da la perpetuidad. Por tanto es preciso que reflexionemos sobre la perpetuidad, que examinemos de cuántas maneras se predica y que se explique cómo unirse a lo perpetuo y que se enumeren sus modos[52].

---

[50] Druart y Ma'ṣumi traducen mustakina por "cachées" y por "hidden" respectivamente. Prefiero "bajas", "humildes" porque pienso puede tener el sentido de que el uso del alma apetitiva en el hombre sabio se dirige sólo a lo bajo para remontarse a los inteligibles de que habla: ma'qūlāt.

[51] Puede tratarse de una alusión a la *Ética a Nicómaco*, X, c. 6 y, sobre todo, el 7 (1177 b 26-1178 a 2), donde se lee, por ejemplo: "La felicidad perfecta consiste igualmente en el ocio. No nos privamos de los ocios más que para conseguirlos y es para vivir en paz para lo que hacemos la guerra [...]. Todos los bienes que corresponden al hombre feliz parecen ser un resultado de esta actividad. Ella constituirá realmente la felicidad perfecta si se prolonga durante toda la vida. Pues nada puede ser imperfecto en las condiciones de la felicidad".

[52] Esta apoteosis intelectual con la que Avempace se desliga de los cambios materiales, de la temporalidad y espacialidad, viene expresada en otros muchos lugares de su obra, como es por ejemplo en la *Carta del adiós*, p. 83, en la cual distingue entre alma racional (nafs nāṭiqa) e intelecto ('aql), estribando la diferencia en que el alma racional supone un primer grado de lejanía de lo material y múltiple, siendo, en cambio, lo intelectual, lo absolutamente uno, pleno dador de felicidad total al hombre: "El alma racional, en cambio, puesto que está lejos de la materia, permanece en un mismo estado, sin que tenga contrarios, salvo el hecho de que es múltiple [numéricamente]. Por lo que respecta al intelecto adquirido, como resulta que es uno bajo todos los aspectos y que está en la máxima lejanía de la materia, no le afecta la contrariedad, como le afecta a la

Termina el discurso sobre este asunto y alabado sea a Dios, a quien se debe la alabanza.

naturaleza, ni tampoco las acciones que son efecto de la contrariedad, como le acontece al alma bestial, ni aun la huella de la contrariedad, como ocurre en el alma racional, la cual entiende los inteligibles materiales que son múltiples. Él es, por tanto, siempre uno y está de la misma manera en el puro placer, en la alegría, en la belleza y en el gozo. Él es el que determina todas las cosas y Dios está satisfecho de él de la manera más perfectamente complacida posible".

EL FACTOR TIEMPO EN EL EXORDIO DE *BAYNA L-QAṢRAYN*

Mª Dolores LÓPEZ ENAMORADO
Universidad de Sevilla

A Mª Jesús Rubiera

"¡Y perdone Dios al tiempo, al tiempo cuya mera existencia -que no se detiene ni un momento- es un engaño, y qué engaño, para el hombre! (...) Una vez más, ¡que perdone Dios al tiempo!"[1]

1. Introducción

El mismo año en que se completaba la publicación de la *Trilogía*, 1957, su autor, Naŷīb Maḥfūẓ, afirmaba en una entrevista que el verdadero protagonista de esta obra es el tiempo[2]. Y en efecto, es ese elemento el que se erige como telón de fondo de esta importante novela-río, dirigiendo los destinos de sus personajes y los avatares de su historia.

El tiempo, junto con el espacio, son las dos coordenadas sobre las que se organiza el discurso narrativo. Ambas forman una unidad estructural que se denomina *cronotropo*, donde "se enlazan y desenlazan

[1] Monólogo del Sr. Aḥmad 'Abd al-Ŷawwād en *al-Sukkariyya*. Traducción castellana: E. Gálvez Vázquez, C. Gómez Camarero, M. D. López Enamorado y otros. *La Azucarera*. Barcelona: Alcor, 1990, p. 116.

[2] Entrevista publicada en *Ājir Sā'a*, 9.10.1957, p. 27; citada por Jomier, J., "La vie d'une famille au Caire d'après trois romans de M. Naguib Mahfuz". *MIDEO*, IV (1957), p. 84.

los nudos argumentales. Se puede afirmar abiertamente que a ellos pertenece el papel principal en la formación del argumento"[3]. En este entramado espacio-temporal se insertan los hechos, los personajes y sus relaciones y es, en consecuencia, donde se desarrolla la acción de la obra. Quiero, no obstante, destacar el papel crucial que desempeña el tiempo sobre el espacio. Este último representa lo inmóvil, lo permanente y lo inmutable, mientras que el primero simboliza lo cambiante, lo variable, la evolución. Por tanto, el movimiento está asociado necesariamente al paso del tiempo. Siguiendo a Pozuelo, "todo discurso narrativo implica sucesión, movimiento, pero en el caso de la novela este rasgo se superlativiza porque la novela va íntimamente ligada a la temporalidad, tanto que la administración del tiempo es el eje de la narrativa"[4].

La *Trilogía*, como novela realista y reflejo de la realidad, está sometida a esas coordenadas, que son las mismas en las que se desenvuelve la vida. Sin embargo, es imposible -salvo en ciertos experimentos narrativos- que el tiempo de la novela, de la ficción, siga y coincida de forma exacta con el tiempo exterior, el de la realidad. La cuestión radica en que ambos tiempos, el literario y el cronológico, son verdaderamente distintos, y como tales hay que verlos. Como apunta Bobes, "el tiempo cronológico es aséptico y acoge con la misma indiferencia una acción importante y otra insignificante; el tiempo literario se convierte en un signo que manifiesta el orden, la reiteración, la omisión, la importancia de las acciones, seleccionándolas y subrayándolas en coherencia con el conjunto. El tiempo así tratado tiene su lógica independiente del determinismo a que lleva la simple sucesión"[5]. De hecho, una novela que reflejara y narrara fielmente cada uno de los movimientos de sus personajes en todos y cada uno de los momentos y lugares sería prácticamente ilegible. Así, la elección de motivos ha de

---

[3] Bajtin, Mijail. *Teoría y estética de la novela*. S.l.: Altea, Taurus, Alfaguara, 1989, p. 400.

[4] Pozuelo Yvancos, J. M. *Teoría del lenguaje literario*. Madrid: Cátedra, 1992, p. 260.

[5] Bobes Naves, M. C. *Teoría general de la novela: Semiología de "La Regenta"*. Madrid: Gredos, 1985, p. 190.

verse necesariamente sometida al espacio textual, más o menos reducido, de que dispone el autor para narrar su obra.

En este sentido, el escritor se enfrenta a dos planos: la Historia o Trama que quiere narrar[6], y el orden temporal en el que él mismo dispone y presenta a su voluntad los acontecimientos, lo que sería el Discurso o Argumento[7]. Por tanto, y dado que la intervención del novelista es aquí fundamental, su utilización del tiempo será uno de los principales rasgos diferenciadores y específicos de su estilo. Bobes llega a apuntar que el arte de la novela es el arte del tiempo "porque es el arte que tiene mayores atribuciones sobre él: lo dilata, lo resume, lo orienta en el sentido progresivo o regresivo, altera su orden, vuelve a vivirlo, etc..."[8]. Se trata en definitiva de crear lo que Genette denomina un pseudotiempo, al que define como "un falso tiempo que equivale a uno verdadero"[9].

Finalmente quiero apuntar que el creador de una novela realista no tiene tanta libertad a la hora de manipular el tiempo de su obra como sí la tienen novelistas de otras tendencias, que no se ven obligados a someterse a esa visión indeformada y veraz. La verosimilitud que la obra realista exige de su autor le impide así "traspasar el marco de la temporalidad vital humana, por lo que se refiere a la duración, es decir, tomados los personajes como personas, su tiempo es el de una persona"[10]. En la novela realista, por tanto, características como la inmortalidad o la ubicuidad, relacionadas con un tiempo y un espacio ficticios y/o distorsionados, serían imposibles. No obstante, y como veremos más adelante, el autor posee recursos para romper esa relación lineal y estricta entre la temporalidad de la ficción y la de la realidad,

---

[6] Definida como el "conjunto de hechos narrativos en el orden cronológico en que se suceden". Bobes Naves, M. C. *Op. cit.*, p. 23.

[7] "Constituido por los mismos hechos [que la historia], en el orden y disposición en que el autor los da a conocer bajo unos signos lingüísticos organizados para conseguir un sentido literario determinado". *Ibid.*

[8] Bobes Naves, M. C. *Comentario semiológico de textos narrativos*. Oviedo: Publicaciones de la Universidad, 1991, p. 179.

[9] Genette, G. *Figuras III*. Barcelona: Lumen, 1989, p. 90.

[10] Bobes Naves, M. C. *La novela*. Madrid: Síntesis, 1993, p. 173.

entre ellos se encuentran procedimientos tales como los sueños[11], los monólogos, los presentimientos, colocar un hecho en una posición privilegiada dentro del relato, adelantar o atrasar acontecimientos, ralentizar o acelerar determinadas descripciones, hacer referencias temporales internas, relacionar unos hechos con otros, repetir la narración de algunos momentos concretos, etc. Procedimientos que, como veremos, Naŷīb Maḥfūẓ conoce y utiliza con verdadera maestría.

2. Elementos temporales en el exordio de *Bayna l-Qaṣrayn*

2.1. Metodología utilizada

El tiempo es una unidad estructural de la novela, y ha sido sometido a diversas metodologías de análisis defendidas por críticos adscritos a otras tantas escuelas y tendencias. Entre ellas y como base, emplearé aquí el esquema de análisis general propugnado por Gérard Genette[12], cuya metodología tiene, a mi modo de ver, un gran rendimiento operativo a la hora de analizar los diversos fenómenos que se dan en la novela.

A propósito del factor tiempo, Genette establece dos tipos, de los cuales uno hace referencia al significado (el tiempo de la cosa contada o tiempo de la historia[13]) y otro al significante (el tiempo del relato o del discurso). Entre ambos se establece una serie de relaciones que este crítico clasifica en tanto en cuanto dan lugar a fenómenos temporales

---

[11] Véase sobre este punto concreto el artículo de Salvador Peña, "Sueños de Maḥfūẓ: lo onírico en la construcción de la novela", *Anaquel de Estudios Árabes*, 4 (1993), pp. 129-148.

[12] Genette, G. *Op. cit.*

[13] En todos los casos sustituiré el término "diégesis", empleado por Genette, por su acepción más moderna de "historia". Según Aristóteles, la diégesis es el relato puro, transmitido por el narrador, mientras que la mímesis es el relato recitado por los personajes. En su acepción actual, la diégesis es la historia: conjunto de los acontecimientos relatados, o contenido de un relato frente al significante de la narración. Véase: Marchese, A. y Forradellas, J. *Diccionario de retórica, crítica y terminología literaria*. Barcelona: Ariel, 1991. *S.v.* "diégesis" e "historia", pp. 102 y 199-200.

concretos, y que son fundamentalmente tres: relaciones de orden, de duración y de frecuencia.

A este análisis añadiré uno de los puntos que Bobes plantea en su metodología, y que no ha sido considerado por Genette en sus trabajos: se trata del concepto de sucesividad/simultaneidad en la trayectoria vital de los personajes de la novela.

Partiendo de este esquema de trabajo, se identificarán las unidades temporales, por separado o en bloque, que conforman el exordio de *Bayna l-Qaṣrayn*, comentándolas y organizándolas en los apartados anteriormente expuestos. De esta forma quedarán desglosadas las unidades formales relacionadas con la temporalidad, y podrán servir de clara orientación acerca de los usos que un novelista, Naŷīb Maḥfūẓ, hace de la cronología a la hora de construir su obra.

2.2. El exordio de *Bayna l-Qaṣrayn*

El exordio o presentación de una novela posee unas características especiales frente al resto de la obra. En el caso de la *Trilogía*, se da el hecho evidente de que el lector, al iniciar la lectura de *Bayna l-Qaṣrayn*, no sabe absolutamente nada de lo que ha sucedido anteriormente, ya que la novela se inicia en un punto concreto de la historia y, de entrada, no existe el pasado previo a ella. En esa elección del momento de la historia en el que arranca el relato radica la primera e importante alternativa de su autor. Este tipo de comienzo es uno de los recursos tradicionales de la narrativa, y se completa normalmente con una vuelta atrás o analepsis a través de la cual el narrador aclara y explica diversos puntos, al objeto de que el lector pueda ir situando personajes, hechos y relaciones.

Esta oscilación presente-pasado-presente se da a lo largo de toda la *Trilogía*, pero es más característica en el inicio de las tres novelas que la componen, y de manera especial en el de *Bayna l-Qaṣrayn*, por ser el comienzo absoluto de la obra. En esta presentación el lector lo ignora todo sobre personajes, relaciones, etc., mientras que en las de *Qaṣr al-Šawq* y *al-Sukkariyya* ya parte de un conocimiento previo, más o menos amplio, de ese pasado.

El bloque de capítulos que constituye la presentación de la obra es lo que se denomina exordio, aunque se utilizan otros términos como

obertura, apertura, exposición, presentación, introducción, etc.[14], que usaré indistintamente, si bien me decanto por el término clásico de exordio, cuya definición se incluye a continuación:

> "En la oratoria clásica, el exordio es la parte inicial del discurso en la que se busca, sobre todo, predisponer al auditorio hacia una benévola atención. (...) En sentido amplio, el exordio es el comienzo de una trama. (...) El exordio es también la apertura, muy variada, de una obra narrativa, en la que el escritor -o el narrador, si es distinto al escritor- puede anticipar algunos temas o problemas o situaciones del desarrollo de la historia"[15].

El exordio de *Bayna l-Qaṣrayn* tiene una estructura compleja. Se trata de un todo uniforme y diferenciado del resto de la obra, caracterizado por un movimiento de vaivén continuo entre el presente y el pasado, que es necesario para cumplir la función a la que está destinado. Y por otro lado, es fundamental para que el lector conozca los datos que lo introducirán paulatinamente en ese mundo desconocido del pasado previo al relato.

Partiendo de esas premisas, considero que el exordio de *Bayna l-Qaṣrayn* se extiende a lo largo de los capítulos 1 al 15[16]. A través de

---

[14] Sīzā Aḥmad Qāsim, en su libro *Binā' al-riwāya: dirāsa muqārana li-Ṯulāṯiyya Naŷīb Maḥfūẓ*. [El Cairo]: Al-Hay'a al-Miṣriyya al-'Āmma li-l-Kitāb, 1984, pp. 30 y ss., traduce el concepto exordio por el término árabe *iftitāḥiyya*.

[15] Marchese, A. y Forradellas, J. *Op. cit., s.v.* "exordio", pp. 156-7.

[16] Qāsim, S. A. *Op. cit.*, p. 34, habla de dos exposiciones diferentes, una fundamental, que comprendería los capítulos 1 al 15, y otra secundaria, correspondiente a los capítulos 16 a 26 de esta obra. En la segunda, se continuaría la presentación de los personajes y las relaciones entre ellos. Este crítico considera que los verdaderos acontecimientos se inician en el capítulo 27, cuando Amīna hace su particular revolución saliendo de casa para visitar la mezquita de al-Ḥusayn, lo que rompe con la cotidianeidad y supone un cambio radical en la construcción de la novela y, por tanto, de la temporalidad. No obstante, en mi trabajo sólo consideraré el exordio propiamente dicho, los capítulos 1 al 15, porque en los siguientes, aunque en efecto continúa la presentación de personajes, ya se van narrando hechos no cotidianos que pueden considerarse dentro del argumento de la novela en su totalidad. Una segunda razón es la entidad que tiene este exordio de quince capítulos -la narración de 24 horas en la vida de la familia- como unidad independiente y diferenciada del resto de la novela.

los datos puntuales, unidos a la concatenación de hechos y a la relación que se establece entre estos capítulos, se deduce que el ámbito temporal en que se enmarcan es de 24 horas, es decir, un día completo en la vida de la familia 'Abd al-Ŷawwād.

La situación horaria en la que éstos tienen lugar es dada a conocer por Naŷīb Maḥfūẓ a través de diversas referencias, de las que se pueden extraer los siguientes datos, ya sean puntuales o muy aproximados:

-Capítulo 1.- Medianoche. Aún no se sabe de qué mes ni de qué año. Amīna está esperando el regreso de su esposo a casa.
-Capítulo 2.- Continuación del anterior. Medianoche del día 10 al 11 de octubre de 1917, dato que conocemos a través de una referencia a la historia[17].
-Capítulo 3.-El despertar de la familia 'Abd al-Ŷawwād. Nada indica que haya transcurrido más de una noche entre este capítulo y el anterior, por tanto considero que se trata de la mañana siguiente, 11 de octubre de 1917.
-Capítulo 4.- El desayuno de los hombres y su salida de la casa para realizar sus tareas diarias (trabajo o estudio). La misma mañana del día 11.
-Capítulo 5.-El desayuno de las mujeres, a continuación de la partida de los hombres.
-Capítulo 6.- Las faenas domésticas de las mujeres tras el desayuno.
-Capítulo 7.- Cambio de escenario. El señor Aḥmad en su tienda de al-Naḥḥāsīn. Mañana del mismo día 11.

[17] Se trata del dato aportado en un diálogo entre Amīna y el señor, a través del cual el lector es informado de que la novela arranca el día que es nombrado sultán el príncipe Aḥmad Fu'ād (10.10.1917), la jornada siguiente a la muerte de su antecesor en el cargo, el sultán Ḥusayn Kāmil. Mahfuz, Naguib. *Entre dos Palacios* (traducción al castellano de E. Gálvez Vázquez, R. Gil Grimau, M.D. López Enamorado y otros). Barcelona: Alcor, 1989, p. 16. En adelante citaré Mahfuz, N. *E.P.*

-Capítulo 8.- El relato pasa de la mañana a la tarde sin detenerse en el almuerzo. Capítulo centrado en Kamāl y sus actividades a la salida de la escuela.
-Capítulo 9.- La reunión del café "antes de la puesta del sol"[18].
-Capítulo 10.- Fahmī y Kamāl suben a la azotea de la casa. "El sol estaba próximo a ocultarse"[19]. El capítulo finaliza al anochecer, cuando "perciben por vez primera la oscuridad que avanzaba por el horizonte"[20].
-Capítulo 11.- Prolongación de la reunión del café, ya de noche, con las mujeres y Kamāl, hasta que la mayoría de los miembros de la familia se va a dormir.
-Capítulo 12.- Noche del mismo día 11. Yāsīn sale de casa y va a una taberna.
-Capítulo 13.- Continuación inmediata del anterior.
-Capítulo 14.- Retrocede un tanto la narración hacia el pasado para retomar las actividades del señor Aḥmad en la tienda. No existe ninguna indicación que lleve a suponer que ha pasado una noche completa o más, por tanto me inclino a pensar que se trata del mismo día 11.
-Capítulo 15.- Continuación del anterior. Se inicia al anochecer, cuando el señor sale de su tienda para ir a la casa de la cantora a fin de concertar una fiesta que se celebrará al día siguiente. Nada sabemos de su regreso a casa, pero con éste se alcanzarían las 24 horas, un día completo, en la vida de los 'Abd al-Ŷawwād.

A continuación se analizará este exordio partiendo de la metodología mencionada más arriba.

2.2.1. Las relaciones de orden

"Estudiar el orden temporal de un relato es confrontar el orden de disposición de los acontecimientos o segmentos temporales en el discurso narrativo con el orden de sucesión de esos mismos aconteci-

---

[18] Mahfuz, N. *E.P.*, p. 41.

[19] *Ibid.*, p. 45.

[20] *Ibid.*, p. 48.

mientos o segmentos temporales en la historia, en la medida en que va explícitamente indicado por el propio relato o se puede inferir de tal o cual indicio indirecto"[21].

El exordio de *Bayna l-Qaṣrayn* no sigue una linealidad en la presentación de los hechos, quedando, por tanto, rota ésta a través de una serie de anacronías generadas por el autor. Esta ruptura del tiempo de la historia en el relato se dirige normalmente hacia el pasado, a través de una gran profusión de *flash back* o analepsis, referidos a cada uno de los personajes, a fin de que el lector, en una primera aproximación, pueda conocer una porción del pasado de éstos y entender parte de sus actitudes.

Podría hablarse en este exordio de una retrospección continua, ya que la analepsis constituye el elemento fundamental de la construcción del relato, más importante incluso que el relato primero. Por ese motivo, las analepsis de esta presentación serán comentadas en bloque, sin detenerme en las diferentes variantes propuestas por Genette.

La técnica más empleada por Naŷīb Maḥfūẓ para plasmar esta vuelta atrás en el exordio de *Bayna l-Qaṣrayn* es el recurso a la memoria de los personajes, en el que el pensamiento de éstos fluye libremente, aportando al lector una serie de datos sobre su pasado, necesarios para iniciar la andadura de los protagonistas.

Determinadas situaciones u objetos pueden desencadenar ese flujo de pensamientos que se traducirá en la obra a través bien de monólogos, bien por medio del estilo indirecto libre. En el monólogo interior directo, el narrador no interviene como tal, sino que deja que éste pase automáticamente al relato. Es mucho menos frecuente en este exordio, y, como ejemplo, destaco el que protagoniza Yāsīn en su salida nocturna, a través del cual conocemos una parte de su pasado, junto con su situación afectiva contemporánea al momento del relato, y del que recojo a continuación algunos fragmentos:

> "Quítate de la cabeza esos estúpidos pensamientos; a paseo la Escuela y el inspector, ¡maldita sea! (...) ¿Me reconocería si me viera? ¿Reconocería en

[21] Genette, G. *Op. cit.*, p. 91.

mí al niño que en aquel entonces había conocido como hijo de aquella mujer?"[22].

Mediante el estilo indirecto libre, mucho más abundante en este exordio, el narrador se sitúa en la mente del personaje y sigue el transcurso de su pensamiento, narrándolo él mismo a través de la reelaboración o de la presentación en tercera persona, o introduciéndolo con expresiones del tipo "recordó" y otras. Puede citarse como ejemplo el siguiente fragmento:

"Recordó, con el mismo placer con que siempre lo hacía, cómo un día que estaba sacudiendo la cortina por la ventana, echó un vistazo hacia la calle a través de ésta, que tenía una hoja abierta para sacudir el polvo, y se encontró con él, que la contemplaba con una mezcla de asombro y admiración (...)"[23].

La analepsis es también utilizada por el autor en la narración propiamente dicha, no ya a través de los monólogos, y como ejemplo de ello podemos destacar el capítulo 1, que tiene como protagonista a Amīna, esperando al señor en la celosía. En él, Naŷīb Maḥfūẓ da a conocer al lector a través de la analepsis algunos de los hechos que han ocurrido en la vida de este personaje desde su matrimonio, sus sentimientos ante ellos, así como las relaciones con su esposo.

2.2.2. Las relaciones de duración

"Se entiende por velocidad la relación entre una medida temporal y una medida espacial. (...) La velocidad del relato se definirá por la relación entre una duración -la de la historia- medida en segundos, minutos, horas, días, meses y años, y una longitud -la del texto- medida en líneas y en páginas"[24].

Por tanto, a través de esta relación se descubrirá el ritmo, más rápido o más lento, del relato. Los cuatro recursos temporales son:

---

[22] Mahfuz, N. *E.P.*, pp. 55 y 57.

[23] *Ibid.*, p. 24.

[24] Genette, G. *Op. cit.*, p. 145.

pausa, escena, sumario y elipsis. Estos dan lugar a ritmos diferentes, cuya comparación con los cuatro movimientos musicales fundamentales me parece obvia.

-En la pausa, la longitud del relato es amplia, mientras que el tiempo de la historia se detiene. Ritmo muy lento, comparable, en el ámbito musical, a un *adagio*.

-La escena, la mayoría de las veces dialogada, presenta una igualdad convencional entre tiempo del relato y tiempo de la historia. Ritmo intermedio, asimilable a un *andante*.

-Un texto o fragmento en el que abunde el sumario se caracteriza por una longitud del relato moderadamente menor que el tiempo de la historia. Ritmo moderadamente rápido, equivalente a un *allegro*.

-En la elipsis el tiempo de la historia es muy amplio, mientras que la longitud del relato es cero, por hacer el texto un salto en el que los hechos ocurridos no se narran. Daría lugar a un ritmo muy rápido, que se corresponde en la nomenclatura musical al movimiento *presto*.

Por lo que se refiere al exordio de *Bayna l-Qaṣrayn*, y tras el análisis detallado de su estructura temporal, es obvio destacar que el uso frecuente de analepsis conlleva una serie de pausas descriptivas importantes, ya que se tiene que rellenar una elipsis constante, que es la referida al pasado de los personajes.

Estas pausas, en las que el tiempo de la historia se detiene, se alternan en este exordio con el relato sumario, en el que se narran en algunas páginas varios años de existencia de los personajes.

Por tanto, si tenemos en cuenta que esta presentación narra un solo día de la vida de la familia 'Abd al-Ŷawwād, concluiríamos que el ritmo es muy lento, equivalente a un *adagio*. Pero si consideramos que en realidad se está narrando una buena parte de la existencia anterior (25 años de matrimonio entre Amīna y el señor, por ejemplo), tendríamos que estimar que el ritmo es moderadamente rápido, ya que se condensa un pasado amplio en un número relativamente reducido de páginas. No obstante, y en este sentido, pienso que la alternancia entre las pausas descriptivas y el relato sumario de estos capítulos transmite una sensación de lentitud que no se halla en el resto de la novela.

Qāsim, en su estudio comparativo de la *Trilogía*, destaca esa alternancia entre la narración de una solo día y la rememoración de un

pasado de 25 años, lo que considera como una característica que diferencia a esta obra de otras novelas realistas[25].

2.2.3. Las relaciones de frecuencia

Estas relaciones hacen referencia a la capacidad del autor de narrar una o varias veces una determinada acción, o una serie de acciones repetidas. Siguiendo a Genette[26], se establecen los siguientes tipos de frecuencia, que dan lugar a otros tantos tipos de relato:

-Relato singulativo, en el que se cuenta una vez lo que ha ocurrido una vez, o *n* veces lo que ha ocurrido *n* veces.

-Relato repetitivo, que narra *n* veces lo que ha ocurrido una vez. Este recurso evidentemente resalta de manera contundente, a través de la reiteración, una acción determinada.

-Relato iterativo, en el que se cuenta una sola vez lo que ha ocurrido *n* veces. Este tipo de relato reduce en buena medida la extensión del texto, y es introducido en la obra a través de fórmulas del tipo "todos los días", "todos los meses", etc...

El exordio de *Bayna l-Qaṣrayn* se caracteriza en su conjunto por ser un relato iterativo, en el que se cuenta una vez lo que ha ocurrido *n* veces. El empleo que hace Maḥfūẓ de este recurso transmite al lector una impresión de cotidianeidad que se plasma a través de expresiones como "cada noche", "todos los días", etc., que se encuentran a menudo a lo largo de estas páginas:

> "[Amīna] se despertó (...) como solía hacerlo en ese momento de cada noche..."[27]
>
> "[Kamāl] se detuvo, como solía hacer todos los días a la misma hora..."[28]

En realidad, estos primeros capítulos de la *Trilogía* narran una sola vez hechos y costumbres repetidos a diario, como la reunión del café, la vuelta de Kamāl de la escuela, el desayuno y la limpieza de la casa,

---

[25] Qāsim, S. A. *Op. cit.*, p. 34.

[26] *Op. cit.*, pp. 173-6.

[27] Mahfuz, N. *E.P.*, p. 5.

[28] *Ibid.*, p. 39.

los golpes de la masa del pan, la salida de Yāsīn y del señor a las tabernas y reuniones nocturnas...

Por lo que respecta a la temporalidad, esta frecuencia del relato iterativo empleada por Maḥfūẓ en el exordio de *Bayna l-Qaṣrayn* reduce el tiempo del relato, ya que cuenta una sola vez hechos que tienen lugar en la historia todos los días.

2.2.4. Sucesividad/simultaneidad

Como se ha mencionado anteriormente, este punto es propuesto por Bobes en su metodología del análisis textual. Según sus propias palabras, "el personaje vive sus acciones en sucesión en su tiempo vital, pero puede vivirlas en simultaneidad, anterioridad o posterioridad, por relación al tiempo de otro personaje"[29].

En el exordio de *Bayna l-Qaṣrayn* es de destacar que los seis primeros capítulos son continuación respectivamente de los anteriores -excluyendo lógicamente el primero-, es decir, los acontecimientos se van produciendo en sucesividad. Sin embargo, el capítulo 7 es simultáneo al 5 y al 6, puesto que en aquél aparece el señor llegando a su tienda, mientras que en éstos, y a la vez, las mujeres de la casa desayunan e inician la limpieza de la casa. A continuación vuelve a producirse una sucesividad en los siguientes capítulos, rota en este caso porque el autor se dirige de nuevo hacia la tienda del señor, en el capítulo 14, cuando la "cámara", que ya ha recogido la salida de Yāsīn, se enfoca hacia dicha tienda para narrar las actividades del señor tras el cierre de ésta, en los capítulos 14 y 15, hechos que son a su vez simultáneos a los de Yāsīn, narrados en los capítulos 12 y 13.

En este sentido, quiero resaltar el hecho de que en el exordio las simultaneidades se dan siempre en relación con el señor Aḥmad, como si el autor quisiera no dejar tiempos en blanco en lo referente a este personaje, o como si su vida fuera independiente de la del resto de la familia y hubiera que narrarla por separado.

---

[29] Bobes Naves, M.C. *Teoría general...*, p. 154.

3. Conclusiones

De este análisis de la estructura temporal en el exordio de *Bayna l-Qaṣrayn* pueden extraerse las siguientes conclusiones:

-El punto de partida de la obra deriva de una elección libre de su autor, que toma los acontecimientos en un punto cualquiera de la historia -no siendo en cualquier caso de especial relevancia, como sí ocurre con la elección de la fecha final de las tres obras- y a partir de ahí inicia la reconstrucción de los hechos.

-Naŷīb Maḥfūẓ transmite un ritmo de relato lento, incluso a veces detenido, logrado a través del uso de una serie se recursos a tal efecto, que ralentizan la exposición.

-Las pausas descriptivas detienen el tiempo del relato, pero son fundamentales para que el lector pueda conocer el pasado de los personajes.

-El uso de la memoria de los personajes, a través de monólogo o del estilo indirecto libre (retrospección subjetiva), junto con la narración del autor (retrospección objetiva), son los recursos fundamentales para reconstruir ese pasado.

-El relato de 24 horas de la vida de la familia 'Abd al-Ŷawwād es novedoso respecto a la mayor parte de las obras realistas.

-El relato no sigue una línea ordenada, en la que los acontecimientos aparecen concatenados, sino que el autor oscila "entre el pasado y el presente, o sigue a cada uno de los personajes en su vida diaria, introduciendo al mismo tiempo en ella los elementos del pasado"[30]. Realiza así un ágil movimiento de zigzag continuo entre el presente y el pasado.

-La analepsis es el recurso más utilizado a tal efecto por el autor, que de esa forma distingue claramente entre el "ahora" y el "antes" como segmentos puntuales de la historia, y los diferencia a su vez del "a menudo", que indica hechos repetidos del pasado al presente, y que hacen por tanto referencia a la cotidianeidad.

---

[30] Qāsim, S. A. *Op. cit.*, p. 32.

-Estas analepsis tienen en numerosas ocasiones un alcance muy amplio, es decir, se remontan a un pasado bastante alejado del momento del relato primero; o bien sitúan al lector en un tiempo inmediatamente anterior a ese relato primero.

-"Los elementos del pasado que Naŷīb Maḥfūẓ introduce en esta vida son de un tipo especial, pues son elementos repetidos desde el pasado al presente en forma de costumbres y de una rutina que se repite cada día"[31]. De hecho se trata de una selección de motivos cotidianos, a los que el lector asiste sin que se produzca ni un solo acontecimiento digno de mención, que salga fuera de la rutina diaria. Todo lo que aparece recogido se ha producido en la vida de los personajes a lo largo de mucho tiempo, sin que se hayan dado cambios o novedades importantes; éstos vendrán después.

-Esa fijación en el pasado cotidiano o rutinario hace que no sea necesaria la puntualización temporal en el exordio. Por este motivo, y dado que se trata de hechos repetidos a lo largo de mucho tiempo, el autor no da una fecha exacta en ningún momento -como sí ocurrirá en otras partes de la *Trilogía*-, ni por lo que se refiere al día o al mes, ni siquiera a la estación o al año. Las únicas referencias orientativas son las menciones a la edad de los personajes, y ese dato tan repetido que nos dice que Amīna lleva un cuarto de siglo casada con el señor Aḥmad. Sin embargo, ni unas ni otro son suficientes para situar al lector en la fecha en que se desarrolla el exordio. La situación vendrá esta vez de la mano de la historia externa al relato, ya que en el capítulo 2 se hace mención a un hecho histórico, dato que es suficiente para situar no sólo la época aproximada, sino incluso el día, mes y año en el que tiene lugar este primer día de la vida novelesca de los 'Abd al-Ŷawwād.

-Quiero aludir aquí a los evidentes paralelismos que se dan con los exordios de las restantes partes que componen la *Trilogía -Qaṣr al-Šawq* y *al-Sukkariyya-*, aunque éstos ocupan mucho menos espacio en la novela, tres capítulos en el primer caso, uno solo en el segundo. Esta diferencia se debe a que el lector ya conoce una parte importante del

---

[31] *Ibid.*, p. 32-33.

pasado, y sólo tiene que ser informado de los acontecimientos ocurridos en los periodos que separan las obras entre sí.

-El análisis detallado de la temporalidad en el exordio de *Bayna l-Qaṣrayn* lleva a una última conclusión: se trata de la innegable maestría que demuestra Naŷīb Maḥfūẓ en la utilización de los recursos que la cronología y la narrativa ponen a su alcance. Como bien apunta Bobes en su propuesta metodológica -y considero que sus palabras son perfectamente aplicables a la *Trilogía*- "no todas las novelas resisten un análisis minucioso y detallado, porque muchas descubren que se limitan a lo superficial y anecdótico, pero las que son verdaderamente literarias muestran toda su riqueza semántica y hacen de la lectura literaria un placer estético e intelectual insospechado"[32]. Esta maestría de Maḥfūẓ será confirmada en el resto de la *Trilogía*, demostrando por qué su autor considera que el tiempo es el principal protagonista de su obra, como ya se dijo al principio de este trabajo.

Para terminar este estudio sobre el tiempo en el exordio de *Bayna l-Qaṣrayn*, incluyo a continuación el análisis que hace Bajtin en su comentario a ciertos cronotropos de *La Regenta*, que considero recoge a la perfección, salvando las distancias, el espíritu que Naŷīb Maḥfūẓ quiso imprimir a la introducción de su *Trilogía*:

> "Aquí no existen acontecimientos, sino, tan sólo, una repetición de lo 'corriente'. El tiempo carece aquí de curso histórico ascendente; se mueve en ciclos limitados: el ciclo del día, el de la semana, el de la vida entera. (...) Día tras día se repiten los mismos hechos corrientes, los mismos temas de conversación, las mismas palabras, etc. En ese tiempo, la gente come, bebe, tiene esposas, amantes (sin amor), intrigan mezquinamente, permanecen en sus tiendecitas y despachos, juegan a las cartas, chismorrean. Es el tiempo banal de la cíclica vida cotidiana..."[33].

---

[32] Bobes Naves, M. C. *Teoría general...*, p. 10.

[33] Bajtin, M; *Op. cit.*, p. 398.

CORRESPONDENCIA DE JULIÁN RIBERA A PASCUAL MENÉU: UNA AMISTAD EN UNA ETAPA DECISIVA DEL ARABISMO (1899-1904)

Bernabé LÓPEZ GARCÍA
Universidad Autónoma de Madrid

La correspondencia es un género que presenta una utilidad complementaria para la reconstrucción histórica. Pero tiene la virtud de descubrirnos a los protagonistas de la historia en una actitud diferente a la que nos llega a través de sus publicaciones o discursos. Cuando la correspondencia es privada los personajes que se nos descubren lo hacen de una manera espontánea que nos permite conocer sus expansiones y aún algunos de sus secretos.

La correspondencia del arabismo español, tanto entre sí como con otros personajes, apenas si ha dado lugar a algunas publicaciones[1], entre ellas una parte del prolífico intercambio entre el fundador de la escuela, Pascual de Gayangos y su extensa nómina de discípulos[2]. Dicha correspondencia ha testimoniado acerca de la estrecha relación que ligara a Reinhardt Dozy con Francisco Javier Simonet, por ejemplo,

---

[1] Véanse los trabajos de M. Gómez Moreno, "Unas cartas de «El Solitario»", en el *Boletín de la Real Academia Española*, XXXIII (1953), pp. 209-242, sobre la correspondencia de Estébanez Calderón con Francisco Javier Simonet, y de M. de Epalza, "Correspondencia del arabista mallorquín Artigas con el valenciano Borrull sobre historia árabe valenciana (1828-1829)", en *Sharq al-Andalus. Estudios Árabes*, 4 (Alicante 1987), pp. 235-239.

[2] Esta correspondencia fue estudiada por el autor de este artículo en su tesis doctoral: *Contribución a la historia del arabismo español. Orientalismo y colonialismo en España 1840-1917*, Universidad de Granada, 1973. Una parte apareció publicada en B. López García, "Cartas inéditas de Francisco Codera a Pascual de Gayangos (Reivindicación de una figura del arabismo)", *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos*, XXIV, 1 (Granada 1975), pp. 29-68, así como en "Orígenes del arabismo español. La figura de Francisco Fernández y González y su correspondencia con Pascual de Gayangos", *Cuadernos de la Biblioteca Española de Tetuán*, 19-20 (Tetuán 1979), pp. 277-306.

o de la habilidad con que el propio Gayangos influye para asentar profesionalmente a una larga nómina de discípulos. Sin embargo, ciertas resistencias a permitir descubrir la privaticidad de estos documentos han impedido que se conozcan con más detalle las vicisitudes de la creación y desarrollo de la escuela de arabistas.

Por ello es de especial interés el dar a conocer algunos rasgos de la personalidad de los arabistas españoles a través de un corpus epistolar de sumo interés: la correspondencia recibida por Pascual Menéu y Menéu entre 1888 y 1907, de la que me hizo llegar fotocopia el hijo de aquél, Pascual Menéu y Monleón, con el expreso deseo de darlas a la luz. Se trata de un conjunto de 68 cartas entre las que dominan las de su maestro Francisco Codera (35 en total a lo largo de todo el período indicado), pero entre las que hay de Julián Ribera (17 entre 1899 y 1904), Pedro Roca (tres entre 1899 y 1902), Mariano Viscasillas (dos de 1900 y 1902), Miguel Asín (una de 1902), Fray Francisco María Cervera (una de 1902), Andrés Giménez Soler (seis de 1903-7), Nicolás Salmerón (una de 1903), Manuel Ferrandis (una de 1904) y Ramón Menéndez Pidal (una de 1906). De hecho sólo las correspondientes a Codera y Ribera tienen un sentido por sí mismas: las primeras, por ser las más numerosas y abarcar un período más amplio, así como por descubrirnos detalles de la personalidad y biografía del receptor de las cartas desde su estancia en Tánger para instalar la imprenta arábiga de la Misión Franciscana; las segundas, aunque sólo se trata de dieciséis[3] y circunscritas a un período breve que va desde 1899 a 1904, traslucen rasgos vitales de Ribera en una etapa clave de su vida y de la historia del arabismo.

La amistad entre Ribera y Menéu

La relación de Julián Ribera con Pascual Menéu data de los años en que ambos colaboraron en la preparación de la edición de los tres primeros tomos de la *Bibliotheca Arabico-Hispana* entre 1882 y 1885[4].

---

[3] A la que cabe añadir una más del hijo de Ribera incluida en una de su padre.

[4] Según testimonio de Pedro Roca, en carta a Pascual Menéu de 25 de

Esta tarea, llevada a cabo en el propio domicilio de Codera, no consistió sólo en una labor de impresión, sino que fue una auténtica "escuela de árabe, privada y libre"[5]. Ribera y Menéu aprendieron todas las escalas de la tipografía árabe y se formaron en la erudición y el trabajo en equipo. De la amistad surgida en esos empeños dan testimonio estas cartas que ahora se publican. Es posible sin embargo que estos años no dejasen en ambos amigos un mismo sedimento. Si para Ribera fueron el arranque de una carrera profesional llena de logros intelectuales, para Menéu fueron unos años difíciles de los que debió restar un sedimento de frustración del que queda huella en unas anotaciones manuscritas de su puño y letra incorporadas a una lista de las publicaciones de Francisco Codera[6]. Dos alusiones hace a la ardua tarea de la *Bibliotheca*, cuya composición y corrección considera "trabajo en que perdí la flor de mi juventud, para ganar un mal comer, por abnegación y altruismo a favor de todos y de las letras arábigas, lo que empujó y favoreció la escuela de Codera y su biblioteca arábiga". En otro comentario, tras referirse a que Codera le cita en el prólogo del primer tomo de la *Assila* de Aben Pascual por su "pericia de cajista arábigo", dirá: "Ribera y yo apuramos la paciencia en esta obra".

Con apenas un año de edad de diferencia[7], la cátedra de lengua árabe obtenida por Ribera en Zaragoza en 1887 y la marcha a Tánger de Menéu en la primavera de 1888[8] separan ambas trayectorias y no

---

septiembre de 1899, Pons Boigues (que acababa de morir por entonces y de quien el primero preparaba una biografía), Ribera y Menéu se agruparon "alrededor de Chabás cuando éste publicaba el *Archivo Valentino*". Roque Chabás editó entre 1886 y 1893 la revista *El Archivo* de ciencias históricas en Denia, editándose siete volúmenes.

[5] En expresión de Ribera en su artículo "El Ministro de Instrucción Pública en la cuestión de Marruecos", incluido en su obra miscelánea *Disertaciones y opúsculos*, tomo II, Madrid 1928, p. 438.

[6] Publicada a la muerte de Codera por el Marqués de San Juan de las Piedras Albas y enviada por éste a Menéu con dedicatoria. Fotocopia de esta bibliografía anotada me fue facilitada por el hijo de Pascual Menéu.

[7] Ribera había nacido en Carcagente (Valencia) en 1858 y Menéu en Bechí (Castellón) en 1857.

[8] En otra carta de Pedro Roca a Menéu de fecha 3 de agosto de 1900, precisa aquél el momento de la marcha a Tánger "a montar la imprenta árabe de los

volvemos, hasta esta correspondencia que ahora ve la luz, a encontrar lazos entre ambos amigos.

Ribera investigador y publicista a través de la correspondencia

Los años que cubren estas dieciséis cartas prolongan algunos de los de mayor intensidad en la vida de estudio de Ribera y constituyen, por sí mismos, algunos de los años más activos en sus investigaciones y proyectos. De todo ello queda puntual referencia en la correspondencia, que lógicamente aporta mucha más información del autor de las cartas que del receptor.

Empecemos por una de sus investigaciones claves, la que afectó al origen árabe de la institución del Justicia de Aragón y que dio lugar al volumen segundo de la Colección de Estudios Árabes, publicado en Zaragoza en 1897. Desde la primera de las cartas, de 17 de Junio de 1899, llama la atención sobre la novedad de algunos de los resultados de la investigación y el tono que le había impreso: "tiré a que fuera de agradable lectura". Ya en la segunda carta, del 22 de septiembre de 1899, se alegra del interés suscitado en Menéu por la publicación. "Me propuse dar el golpe definitivo y además que fuera la obra legible para el público general. Eso requería esfuerzo de orden y de lógica, al par que movimiento en la expresión", dirá. La voluntad de ser aceptado por el público corría parejo con una necesidad de convencer a los estudiosos: "Hasta ahora los más discretos ya se han convencido y los votos son favorables", expresará en la misma carta. Ciertas resistencias habrá sin embargo, como constan en la que escribe a Menéu de 20 de octubre del mismo año, en la que le dirá: "Los aragoneses, al fin, lo aceptarán todos en cuanto se mueran dos o tres recalcitrantes". Su seguridad y confianza en su descubrimiento no podrán ser más rotundas hasta asegurarle a su amigo: "Creo que el Justicia llevará turbante ya para siempre".

La actividad publicística de Ribera fue consustancial con esta voluntad de acercamiento al público de sus investigaciones. El empeño

---

Padres Franciscanos". Retorna a fines de 1889 a España, instalándose en Madrid desde principios de 1890.

difícil de la *Bibliotheca*, iniciado en Madrid y trasladado a Zaragoza era una actividad erudita para especialistas. De ahí que, para llegar al gran público, naciera la Colección de Estudios Árabes de la que se publicaron siete volúmenes entre 1897 y 1903. En un esfuerzo de divulgación aún mayor se creó también la *Revista de Aragón*, en colaboración con el historiador Eduardo Ibarra. Varias son las alusiones a la mencionada revista en la correspondencia con Menéu, empezando por la datada el 17 de Mayo de 1900 en la que le agradece formar parte de los doscientos suscriptores conseguidos en el primer año y le expresa la confianza de aumentar el número. Del interés que le merecía el trabajo en la misma dan testimonio los términos con que se refiere a ella en la carta de 23 de septiembre de 1903: "te dejará bizco por lo bonita, rica y elegante y útil", dirá a su amigo. De su labor incesante en la misma, dan idea los numerosos seudónimos con los que firma gran cantidad de colaboraciones: "En el número 7 va un artículo firmado por el Dr. Campiel q. es mio. Así como el del Dr. Cliché en el num°. 6. Con esto ya van seis o siete firmas las q. he usado en la Revista: *El Maestro de Escuela*, el *Dr. Brayer*, etc., etc." (carta de 25 de julio de 1900)[9].

Menéu colaboraría en un número de esta revista de 1905 con su artículo "Influencia de la lengua española en el árabe de Marruecos", sin duda al que hace referencia Ribera en la carta de 5 de septiembre de 1904: "Yo no sé nada de la Revista, hace mucho tiempo. Si el original lo han mandado allá, supongo que no lo tirarán hasta que lo corrijas. Puedes estar descansado, que tomarán precauciones para que no salga con erratas. Y más de árabe". Son los momentos finales de la revista, coincidiendo con su traslado a Madrid en donde se seguiría editando con el nombre de *Cultura Española*.

---

[9] *El Dr. Brayer*, acróstico formado con la alteración de las letras del apellido Ribera, era la firma de una rúbrica irónica y crítica en la revista. "Me dedico a curandero de enfermedades sociales", dirá a propósito de dicho «Doctor» en el artículo recogido en *Disertaciones y opúsculos*, II, p. 717. Véase sobre esta actividad publicística de Ribera mi memoria de licenciatura "Aportaciones a un estudio de la estructura e ideología del arabismo en la España de la Restauración. El pensamiento de don Julián Ribera". Universidad de Granada, 1971.

Ribera y la cuestión de la enseñanza

El traslado a Madrid de Ribera no fue la clásica escala en la carrera académica sino una circunstancia impuesta por una serie de hechos ajenos a la voluntad del arabista. Así lo expresa en carta a Menéu de 20 de octubre de 1899 haciendo referencia al proyecto de reforma de las Facultades de Letras emprendido por el Director General de Instrucción Pública, Hinojosa, que incluía la supresión de las Facultades de Letras de Zaragoza y Granada[10]: "No sé lo que sucederá con estas reformas que se nos vienen encima. Codera tiene ganas de retirarse y yo no las tengo de ir a Madrid. Me gustaría por estar en compañía de todos vosotros; pero, claro, mi presupuesto no alcanza para el lujo de vivir en Madrid, aunque ahí tenga que hacer la misma vida que aquí". Un año más tarde, en carta de 29 de noviembre de 1900, insistirá: "No sé si yo iré a Madrid. No tengo ilusiones; por lo único que me gustaría es por volver a renovar las impresiones de nuestra juventud con los mejores amigos que he tenido; pero aún no es seguro que vaya, me figuro".

Varios años pasarán aún hasta que se cumpla el proyecto, en el que mediará la renuncia por petición propia de Codera a su cátedra de Lengua Arabe de la Central, el traslado de Asín a Madrid y la promesa de creación de un Centro de Arabistas[11].

El traslado a Madrid de Julián Ribera está pues inscrito dentro de sus preocupaciones por la enseñanza, tanto en su aspecto práctico como por su sentido social. Refiriéndose a dicho traslado dirá a Menéu en carta de 29 de noviembre de 1900, sin duda en relación con algún comentario de éste en el que se proponía asistir a sus futuros cursos en la capital: "Si voy será para enseñar de manera distinta a la que tú has visto hasta ahora: de modo que si te prometes venir a oir mis luminosas

---

[10] Al que hará referencia Ribera en una entrevista al *Diario de Avisos de Zaragoza* el 14 de noviembre de 1899 y en un artículo en *El Imparcial* de 11-12 de septiembre de 1900, reproducidos en *Disertaciones y Opúsculos*, II, p. 483 y ss.

[11] Sobre este centro, véase mi artículo "Julián Ribera y su 'Taller' de arabistas: una propuesta renovación", de *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos*, XXXIII, 1 (1984-85), pp. 111-128.

explicaciones ya puedes renunciar a venir a mi clase. El ideal mio, es enseñar sin decir una palabra en discursos: no es más que a enseñar a trabajar en la forma que yo trabajo, es decir, a lo que yo sé. Y hablando no se hace más que hablar". En estas pocas palabras se resumen gran cantidad de escritos de Ribera que le llevaron tanto a redactar un clásico sobre "La enseñanza entre los musulmanes españoles"[12] como un libro sobre el sentido e historia de la educación, en el que expresó con profusión sus ideas acerca de la enseñanza: *La superstición pedagógica*[13].

Hay en las cartas a Menéu continuas referencias a la redacción de esta obra. En la primera que ahora publicamos, le cuenta: "Yo estoy trabajando en acopiar materiales para una obra de más importancia que el Justicia y que supongo producirá más impresión, a algunos les parecerá escandalosa. Pero irá razonada y claveteada, hasta el punto de que yo creo que será inconmovible el resultado que he obtenido". Tras explicárle los vericuetos de su contundente razonamiento (considerar la organización de las Universidades como una de las más funestas para el progreso cientffico), concluirá a propósito del estado contemporáneo de las Universidades: "Esto al punto parece terrible. Lo horroroso es lo q. pasa hoy".

En la fechada el 22 de septiembre de 1899 vuelve a contar que está escribiendo un libro sobre las Universidades para explicar "racionalmente de donde derivan los vicios de la enseñanza universitaria. Estudiando sus orígenes se da uno cuenta de todo, del hecho, y de todas las consecuencias. Esa es la novedad q. puedo traer; aparte de las revelaciones q. puedo hacer, siendo como soy hombre franco y sincero (según creo) que no me arredro para decir todo lo q. sea menester. Aún los de fuera de la Universidad me parece q. se escandalizarán. Lo que digan los de dentro, me tiene sin cuidado y hasta estaría dispuesto a dejar la cátedra y retirarme, si fuera preciso, para decir la verdad". Un mes más tarde (20 de octubre) precisará aún más

---

[12] Materia de su discurso de apertura del curso 1893-94 en la Universidad de Zaragoza, publicado en esta ciudad en 1893 y reproducido en *Disertaciones y Opúsculos*, I, pp. 228-360.

[13] Dos volúmenes en octavo de 236 y 262 páginas, publicados en la Imprenta Maestre en Madrid en 1910.

la envergadura del proyecto: "Lo de la enseñanza va para largo. Creo que aún seguiré reuniendo materiales durante este curso y ordenando la materia. La redacción costará un año o dos por lo menos; la cosa será un poco más larga que lo del Justicia. Supongo que dos o tres tomitos, si no se abrevia al tiempo de redactar".

Un año más tarde (29 de noviembre de 1900), aludirá de nuevo a esta obra en referencia a la concepción de los estudios de Menéu y su papel en la vida: "Cuando yo publique una obra acerca de enseñanza te se [*sic*] quitarán los escrúpulos que ahora tienes. Allí probaré que la instrucción mejor no es la que tú pretendes encontrar". Unos párrafos más adelante calcularía en un año el inicio de una publicación que se demoraría aún una década.

La figura de Codera aparece en la correspondencia como una referencia, bien a propósito del homenaje que los discípulos le ofrecían o del Centro de Arabistas que se iba a crear en Madrid. El libro de homenaje, preparado como dice en carta de 23 de enero de 1903 por él, Saavedra, Hinojosa, Menéndez Pelayo "y los de la hermandad", aparecería en 1904. En dicha carta le informa que los colaboradores en el mismo *en activo* se les exige "diez duros y artículo por barba". Y exime a Menéu, "por estar de reemplazo, de ofrecer artículo". Alusión sin duda a una situación de excepción vivida por Menéu que debió marcarle durante esos años[14].

---

[14] Son varias las referencias a un pleito (la separación de su primera mujer) en los comentarios manuscritos a la bibliografía citada de Codera. A propósito de la publicación del homenaje a Codera por sus discípulos, escribirá al margen: "Menos yo, por estar engolfado en el pleito con mi adorado tormento". En relación con el viaje de Codera a Túnez y Argelia para adquirir códices y monedas anotará: "En 1905 ? tuvo con Asín otro viaje a Argel [*se refiere a la asistencia al Congreso Orientalista celebrado en dicho año en esa capital; se conserva una carta de Codera a Menéu fechada el 25 de mayo de 1905, a su retorno de Argel, Orán y Tremecén*]; al que me invitó, y me negué en venganza a Ribera y Asín, porque anulados [?] de mi pleito, no me nombraron en la lista de profesores del Instituto Codera que decretó crear Maura-Domínguez Pascual". A pie de la página añade: "Este Instituto fracasó por intrigas del badulaque Sanchez-Moguel, y por la Justicia divina, que no podía ver mi preterición entre los profesores del Instituto Codera". En la carta de Ribera a Menéu de 15 de septiembre de 1904 hace referencia a "una lista de personas aficionadas" propuesta al Ministerio para el citado Centro: "No tuve olvidos voluntarios",

La cara humana del arabismo a través de las cartas

Comentaba al principio de este artículo el interés del género epistolar para conocer el trasfondo humano de los correspondientes. Estas cartas que a continuación se transcriben informan de la evolución de los hijos de Ribera y sus estudios, aficiones y disposiciones, en un tono que revela una relación entre ambos correspondientes claramente familiar como indica la consideración de Menéu como "el tío Pascual". Las cartas dan también noticia de una actividad de Ribera como excursionista veraniego en compañía de Asín y otros amigos para escapar de la rutina del trabajo y estudio. "Esos días -dirá en carta de 25 de julio de 1900- los destino yo a pasar el tiempo en el campo, tendido bajo la sombra de los árboles y sin ganas de discursos ni preocupaciones". En la siguiente -del día 31- precisará su programa para una de sus "correrías": "Nada de empaque y seriedad; nada de tratar de asuntos de libros y haciendo esfuerzos de inteligencia; eso está prohibido porque deseamos descansar de tareas intelectuales por medio del reposo de la cabeza y la actividad de todo el cuerpo (...) Uno de los placeres a que mayor tiempo y más actividad dedicaremos será estar tendidos patas arriba en la verde hierba fumando algunos cigarros habanos. Yo no los fumo en todo el año; pero en ese tiempo desearía tener los mejores del universo para chupar en el campo, donde nadie me vea, a mis solas". Excursionismo que será ingrediente básico en la cultura de ciertos intelectuales de la época puesto de moda por institucionistas como Giner de los Ríos.

Las cartas finales hablan del Ribera propietario levantino, de la relación con su hermano, de los preparativos del traslado a Madrid y de las disposiciones en relación con la venta de propiedades así como de la necesidad de un préstamo finalmente facilitado por Menéu.

---

diría. En las dos notas de Ribera y su hijo (cartas 16 y 17 de la transcripción) se hace referencia a la conclusión de dicho "pleito".

Menéu a través de las cartas de Ribera

Es Pascual Menéu un arabista poco conocido, sin duda debido a que su labor ha sido menos pública que la de otros elementos de la escuela de Codera. Muestra sin embargo esta correspondencia que su papel como intermediario fue muy apreciado por los "padres" de dicha escuela. La conexión con Tánger y Lerchundi, la búsqueda de libros por Marruecos, la actividad tipográfica, son algunas de las muestras de este papel más velado que desempeñó en los años de fin del pasado siglo.

Menéu aparece en estas cartas reflejado en la retina de otros: para Asín, que acababa de conocerlo durante una excursión en el verano de 1900, es "el hombre más campechano que ha visto", según referirá Ribera; para éste aparece como hombre de vida regalada y sedentaria que atraviesa una fase de insomnios y preocupaciones. Aparece entonces en las cartas la faceta de Ribera como el *Dr Brayer* que diagnostica al amigo: "es el reverso nuestra vida". Y le recomienda: "una vida activa, sin preocupaciones graves; aunque sea en trabajos caseros etc., podrían activar el movimiento q. es necesario para la salud".

Aunque en otra carta le insistirá: "La medicina es no acordarte de los libros" (29-11-1900), y en momento de preocupaciones le indicará que "en lo de trabajos literarios, no te empeñes en cosas grandes, sino con ánimo de hacerlos despacio y con tiempo, para que sea una distracción útil y no una grave preocupación" (20-10-1899), más adelante, en otra carta de 31-1-1903, tratará de animarlo a través del trabajo, proponiéndole que participase en el homenaje a Codera con "algún cuentecito inédito, aljamiado, de los q. pueda haber en la Biblioteca Nacional".

Las dos notas finales de Julián Ribera y su hijo no están fechadas pero deben estar escritas hacia fines de 1904 o 1905 por las alusiones a la conclusión del pleito antes referido. Se nos pierde aquí el rastro de la amistad entre Ribera y Menéu[15], que años más tarde sería catedrático de Hebreo en Salamanca y Granada, donde ejerció a su vez

[15] ¿Empañada tal vez por la cuestión de su "preterición" del Centro de Arabistas, referido en nota 14?. No tenemos más datos para deducirlo.

la enseñanza de la lengua árabe y que fallecería a los 77 años en Bechí el 29 de julio de 1934.

* * *

TRANSCRIPCIÓN DE LAS CARTAS

1

Zaragoza 17 Junio 1899

Mi querido amigo Pascual:

Me alegré mucho de recibir carta tuya y fue leída por todos los chicos que se acuerdan de su tío Pascual, del que guardan buena memoria.

Efectivamente estamos en pie de marcha para Carcagente. Esta semana, regularmente el dia de Sn. Juan, saldremos de aquí. Elijo ese día porque confío encontrar los coches más vacíos; pues saliendo de Madrid el expreso de Barcelona en donde montamos, no es fácil, todos los días, encontrar un departamento vacío para la gente que llevo. Y no quiero verme en la necesidad de partirnos en dos departamentos, siendo todo chiquillos [.....][16] años y encontramos el tren casi vacío, y nos acomodamos todos perfectamente.

Asín fue a Oñate, en concepto de arabista para examinar. Si al año que viene vuelvo a examinar, ya te avisaré y bien sea en Mayo, bien en Agosto, nos veremos por esas tierras, si como espero y me dices, estáis por ahí.

Ya me dirás algo de lo que te parezca mi Justicia. Confío en que lo leerás sin cansarte mucho, porque tiré a que fuera de agradable lectura. Sobre todo lo de la imitación que es teoría nueva.

Si encuentras muy pesada la música la dejas; siempre vale más oir que tocar, y se aprende lo mismo oyendo que tocando, es decir, lo mismo se adquiere el

---

[16] [Nota del transcriptor] La transcripción de las cartas se ha hecho a partir de fotocopias, como se ha dicho, facilitadas por don Pascual Menéu y Monleón, hijo del receptor de las mismas. Hay algunos renglones cortados y alguna palabra ilegible que no han podido ser cotejadas con el original. Puesto al habla con aquél, me confirmó la dificultad de encontrar los originales, por lo que he debido marcar con corchetes y punteado lo imposible de reconstruir.

gusto. Quizá mejor oyendo, porque siempre se oye a otros mejores músicos que lo que pueda ser uno.

No comas mucho, pasea y muévete, y no te preocupen intensamente muchas cosas; así te se [*sic*] pasará eso de la cabeza.

Entretente en algo que sea distraido en casa.

Todos los chicos han salido bien. Julián toca el piano, al que tiene mucha afición. En dos años que va al Conservatorio de aquí ya toca mucho mejor que yo. Este año conmemorarán el grado mis dos más pequeños. Y la niña sabe leer, marca ropa, y se ha hecho chambras y camisas. Es viva y trabajadora.

Mi hijo segundo que estuvo malo el verano pasado, se ha puesto bueno en Valencia, donde pasó el invierno.

Trinidad me encarga q. salude especialmente a María, a la que darás cariñosos recuerdos de todos, haciéndolos extensivos a tu sobrina.

Yo estoy trabajando en acopiar materiales para una obra de más importancia que el Justicia, y que supongo producirá más impresión, a algunos les parecerá escandalosa. Pero irá razonada y claveteada, hasta el punto de que yo creo que será inconmovoble el resultado que he obtenido. Refiérome al origen de las Universidades. Considera qué caminos tomaré para llegar al resultado siguiente: Una de las formas de organizar la instrucción más funestas para el progreso científico, es la organización de las Universidades. Allí saldrán todos los defectos de Catedráticos, alumnos, falta de disciplina, de donde viene &. Resolución final: se cierren la mayor parte de las Universidades dejando libre el ejercicio de todos los profesores científicos, aboliendo títulos & & &.

Esto al pronto parece terrible. Lo horroroso es lo que pasa hoy.

Esto me hace trabajar mucho. Necesito descansar tres meses y en Carcagente no leeré ni un periódico. Allí me tendrás durante el verano [.....] tu amigo del alma

2

Zaragoza 22 setiembre 1899

Querido amigo Pascual:

Recibí tu apreciable del 3 y escribí a Valencia recomendando a D. Julián Doñate y Franch, pues en aquel entonces ya había yo vuelto a Zaragoza de las vacaciones del verano. El dia dos de setiembre llegamos a aquí. Confío en que pueda valer la recomendación de las personas a quienes la he encargado.

Veo por la tuya que aún sigues tocando teclas y entreteniéndote con la música. No quieras correr mucho; paulatinamente te será más fácil mantener la afición; que el tocar bien no se logra con intensidad de estudio, sino con la constancia en ir tocando y practicando.

Ya veo que eres un convencido antes de leer mi futuro libro acerca de las Uni [.....] de un modo instintivo, como la mayor parte, sino explicándome racionalmente de donde derivan los vicios de la enseñanza universitaria. Estudiando sus orígenes se da uno cuenta de todo, del hecho, y de todas las consecuencias. Esa es la novedad q. puedo traer; aparte de las revelaciones q. puedo hacer, siendo como soy hombre franco y sincero (según creo) que no me arredro para decir todo lo q. sea menester. Aún los de fuera de la Universidad me parece q. se escandalizarán. Lo que digan los de dentro, me tiene sin cuidado y hasta estaría dispuesto a dejar la cátedra y retirarme, si fuera preciso, para decir la verdad. Con que ya puedes suponer si tendré vanos miramientos sociales. Para tenerlos, no tra[..... .....] dando vueltas a la noria.

Me alegro de que te haya divertido lo del Justicia. Me propuse dar el golpe definitivo y además que fuera la obra legible para el público general. Eso requería un esfuerzo de orden y de lógica, al par que movimiento en la expresión. No sé si por completo lo he conseguido. Hasta ahora los más discretos ya se han convencido y los votos son favorables. Creo que el Justicia llevará turbante ya para siempre.

Del pobre Pons ya no recibirás cosa que te moleste. El dia seis de este mes pasó a mejor vida, víctima de un antrax que le llevó al sepulcro en Carcagente. En su testamento lega la mayor parte de su fortuna (que no era exigua para un empleado) consistente en láminas del Banco Hipotecário, por valor de nueve o diez mil duros, para pagar la carrera a chicos pobres de Carcagente. Hizo una muerte edificante, dejando en todos buenos recuerdos, que harán olvidar las susceptibilidades de su genio en vida. Dios le tenga en su gloria.

Me vas chocando mucho lo que me dices de tus insomnios y tus envidias de los que duermen. Eso no es nada, quizás contribuyas, con tu clase de vida, a que eso suceda y se prolongue. Vida un poco más distraida y activa, un poco menos regalo de mesa, y un poco más de calma interior, serán los remedios seguros para eso. Yo me atrevería a encontrar la causa y la medicina, si tuviéramos algunas conversaciones tan francas como las teníamos cuando éramos estudiantes.

Yo estoy un poco delicado del estómago, pero cesa en cuanto dejo de trabajar algunos días, y con distraerme y comer bien. Es el reverso nuestra vida.

Saluda cariñosamente a María, re[.....]

3

Querido amigo Meneu:

Recibí tu apreciable del 17 y he repetido las recomendaciones a mi hermano Vicente que está en Valencia y mi cuñado el diputado, por si se les olvidó que lo hagan y si lo hicieron que la repitan.

Lo de Raimundo Lulio lo ha aceptado Menéndez Pelayo y le parece concluyente el argumento. A él, sin embargo, le hacen pero razones que yo creía no tan importantes. En fin, si cada uno pondera el valor de los argumentos de distinto modo, el resultado es el mismo, es decir, que el intento de mi trabajo se ha cumplido y es aceptado. Lo mismo que lo del Justicia. Los aragoneses, al fin, lo aceptarán todos en cuanto se mueran dos o tres recalcitrantes.

Me alegro que te vayas aliviando de tu indisposición. Algo de exceso de vida sedentaria (el coche no es bastante ejercicio para tí), algo de exceso de comida, que produce grasas y linfa, podrían ocasionar los insomnios etc. etc. Una vida activa, sin preocupaciones graves; aunque sea en trabajos caseros etc., podrían activar el movimiento q. es necesario para la salud. No encerrarse en teatros, con el calor, gas, etc., sino de vez en cuando etc. etc. Y sobre todo no atracarte en comidas-cenas, entrada ya la noche; y ver de vez en cuando la luz y el fresco de la mañana.

Si tuvieras seis hijos como yo, te tenderías en la cama con ganas de dormir. Yo tomo siesta y duermo por la noche ambas cosas las necesito. Porque después de comer a medio dia (pues en esto soy español) necesito una horita de descanso [.....]

En lo de trabajos literarios, no te empeñes en cosas grandes, sino con ánimo de hacerlos despacio y con tiempo, para que sea una distracción útil y no una grave preocupación. Haz lo que creas que puedas hacer bien, con utilidad agena [*sic*] y honra propia.

Lo de la enseñanza va para largo. Creo que aún seguiré reuniendo materiales durante este curso y ordenando la materia. La redacción costará un año o dos por lo menos; la cosa será un poco más larga que lo del Justicia. Supongo que dos o tres tomitos, si no se abrevia al tiempo de redactar.

Toma pocas medicinas; me parece bien q. las pocas que tomes te las prepare María, a quien saludarás cariñosamente de parte de todos nosotros. Le deseamos, lo mismo que a tí, salud y felicidades.

No sé lo que sucederá con estas reformas que se nos vienen encima. Codera tiene ganas de retirarse y yo no las tengo de ir a Madrid. Me gustaría por estar en compañía de todos vosotros; pero, claro, mi presupuesto no alcanza para el lujo de vivir en Madrid, aunque ahí tenga que hacer la misma vida que aquí.

Tengo un hijo aprendiendo el oficio de impresor, otro el de litógrafo. Los otros tres estudiantes. El mayor, letras. Los otros dos ya veremos cuando acaben el grado de Bachiller, cuyos estudios hacen ahora.

Trinidad me encarga saludos especiales para tu señora y sobrina.

Y manda de tu afmo. amigo que te quiere

Julián

Zaragoza 20 Octubre 99.

4

Querido amigo Pascual:

Dispénsame. Hace dias que pensaba escribirte felicitándote en el dia de tu santo y ha llegado éste sin aprovechar la víspera para que la carta llegue a su debido tiempo. De todos modos creo que por eso la felicitación no será menos cariñosa y bien recibida. Muchos años, pues. La felicitación hágase extensiva a tu simpática esposa, a quien deseo también salud y felicidades.

Esta temporada ha sido bastante mala para mí. Trinidad tuvo un aborto el dia de Jueves Santo. Como no llegaba a dos meses que estaba embarazada y ella no lo sabía, ni se había dado cuenta, ni lo había sospechado siquiera, no atinó en lo que le pasaba y creyó que era un trastrueque de la menstruación. El caso fue que en vez de meterse en cama, continuó en los quehaceres ordinarios; sobrevino una hemorragia tremenda y no se cuidó hasta que la infeliz estaba medio desangrada. Cuando vino el médico la encontró medio muerta. Y entre medicinas y una cosa y otra, esta es la hora en que comienza a convalecer. He pasado una trifulca larga y pesada. Ocurrió el caso cuando nos hallamos sin criada ni nada. Considera mi situación con tanto chico y tanta familia. En fin, ya pasó la tronada y parece que se va reponiendo un poco y pasando el peligro.

Como me había comprometido a dar unas conferencias, tuve que trabajar también por ese lado.

Habrás recibido un folleto que las contiene. ¿Qué te parece de las cosas que digo? Supongo que en muchas cosas pensarás como yo.

Toda mi gente ahora está ocupada con la proximidad de los exámenes.

Yo voy de comisión a Oñate a examinar el lunes de la semana que viene, si no mienten las crónicas. Y tendré que repetir el viaje en el mes de agosto. A ver si tú estás también este año por Vascongadas y tenemos ocasión de vernos.

Toda mi familia se asocia a la felicitación, encargándome que saludes cariñosamente a María y a tu sobrinita.

Y te abraza tu afmo. amigo que te quiere

Julián Ribera

Zaragoza 17 Mayo 1900

Te agradezco también el que seas suscritor a la *Revista de Aragón*. En la Revista tendré más lectores que en la Colección de Estudios Árabes. El 1er. año llegaremos cerca del número 200 de suscritores. Al año que viene aumentarán.

5

Querido amigo:

He recibido tu apreciable que he leido con mucho placer; como siempre que recibo carta tuya.

Según tu deseo te envío el número 6 de la Revista, correspondiente al mes de Junio. Como hice yo las fajas del mes de Julio, me acordé, al tiempo de hacer la tuya, que debía mandártela a S. Sebastián. En el número 7 va un artículo firmado por el Dr. Campiel q. es mio. Así como el del Dr. Cliché en el num°. 6. Con esto ya van seis o siete firmas las q. he usado en la Revista: *El Maestro de Escuela*, el *Dr. Brayer*, etc. etc.

Cumpliré mi promesa de visitaros, a tu señora y a tí, en S. Sebastián este verano; pero será eso a fines de agosto.

De aquí saldremos de correría el dia 15 o 16 de Agosto, en primer lugar a Pamplona; ahí cogeremos el automóvil que nos llevará al Baztán, al pueblo de Elizondo. Ese será cuartel general; de ahí a Roncesvalles y otros lugares del contorno. De allí a S. Juan de Luz. No sé si daremos un vistazo por Biarritz y de ahí a S. Sebastián. De ese punto saldré para Oñate y de Oñate a casa a principios de Setiembre. Todo en 15 dias. De modo que en S. Sebastián estaremos dos o tres dias. Y si no fuera por verte a ti y a tu señora, no estaría ahí más de un dia, porque a mi el ruido de la gente me marea en esas circunstancias. Esos dias los destino yo a pasar el tiempo en el campo, tendido bajo la sombra de los árboles y sin ganas de discursos ni preocupaciones; bastantes tengo yo en mi casa y quehaceres.

Esta excursión la hago en compañía de Asín y otro clérigo, y no sé si algún otro se agregará. A mí no me sabe mal que me obsequies pagándome la fonda;

pero como voy en compañía de otros, no es menester que demuestres tu buena voluntad de esa manera. Si acaso te avisaré para que nos busques una casa de huéspedes donde podamos estar sin lujo, ni pobreza; pero a cargo de nuestros bolsillos.

Si quieres obsequiarme te permitiré que me convides una tarde o una mañana de excursión a pie o carruaje por los pueblos de alrededor de S. Sebastián y Pax Christi. Y eso por tener el gusto de echar una cana al aire y charlar un rato de nuestras antiguas gestas.

También juzgué yo del mismo modo el librejo aquel impreso en Tánger. Es un mamotreto de un desdichado q. no sabe lo q. pesca; pero habrá dado quéhacer a la imprenta de los Padres.

Mis chicos van siguiendo. Julián el mayor ha estudiado en 1er. año de la carrera de Letras; el 2° (Vicente) sigue en la imprenta; el 3° (Carlos) con su penúlt° año del grado de Bachiller; el 4° (Agustín) tan campechano en la litografía; el 5° (Pedro) ha estudiado el primer año del grado; y la niña (Trinidad) va siguiendo. Este invierno ha ido poco al colegio, pues su madre ha estado enferma algunos meses (de un aborto) y ella estuvo algo delicaducha: Primero es tener salud y fuerza; luego lo demás. No estoy descontento de ella: es trabajadorcilla y lista; pero se le esperará entretenimiento en mi casa, donde todo son chicos.

Ahora estoy acabando el num°. 8 de la Revista; y en seguida el 9, para marchar descansado a la excursión, sin tener que pensar el el trabajo de la vuelta.

Saluda de parte de Trinidad, cariñosamente, a María (y de los chicos) y sabeis que os quiere de veras vuestro afmo. amigo

Julián Ribera

Zaragoza 25 Julio 900.

6

Zaragoza 31 Julio 900

Querido amigo Pascual:

Todos los expedicionarios están muy contentos de la compañía que nos prometes en la expedición por el Baztán. Ya te avisaré por telégrafo o como sea para que salgas a Pamplona donde nos podemos reunir.

Las prevenciones para ese viaje son pocas: una maletilla de poco peso con una o dos mudadas de ropa interior; dos trajes malos, el de ponerse y el de reserva; dos pares de alpargatas para las excursiones a pie y unas botas para cuando se está en poblado; si puedes procurarte unos buenos gemelos o catalejo o anteojo de larga vista, será muy útil, para cuando subamos a las alturas de los montes (según me dicen desde los montes de Roncesvalles se divisa extensísimo y hermoso panorama); un abrigo de verano para los ratos de frío; un paraguas para las lluvias; y por fin, muchas ganas de pasar en el campo, y fuera de la gente y el mundo, ocho dias.

Se han de permitir todas las expansiones del buen humor, aún en formas que la sociedad no suele admitir, con tal que no sean inconveniencias en daño de los compañeros. Nada de empaque y seriedad; nada de tratar de asuntos de libros y haciendo esfuerzos de inteligencia; eso está prohibido porque deseamos descansar de tareas intelectuales por medio del reposo de la cabeza y la actividad de todo el cuerpo. Los paseos más largos podrán ser de cuatro a cinco horas, cuando la necesidad lo reclame; dos o tres horas término medio diario, cuando no se vaya en coche o ferro-carril; en fondas u hospederías cuyo importe diario no pase de cinco pesetas porque ese es el máximum que permite el caudal de la compañía.

Sabidas estas prevenciones, anímate. Uno de los placeres a que mayor tiempo y más actividad dedicaremos será estar tendidos patas arriba en la verde hierba fumando algunos cigarros habanos. Yo no los fumo en todo el año; pero en ese tiempo desearía tener los mejores del Universo para chupar en el campo, donde nadie me vea, a mis solas.

Estos dias haz ejercicio, no sea que por entonces te parezca pesado el andar. Si quieres algo de esta tierra, avisa.

Me alegro que vengas, no sólo por verte, sino porque eso supone que tu cara mitad se encuentra mejor que en otras ocasiones.

Asín y los compañeros te saludan de antemano y se prometen ser para contigo como amigos de toda la vida, pues te conocen por mis informes, como antiguo conocido.

Conque basta, porque estoy cansado de escribir. Acabo de mandar un artículo para *El Imparcial* de 21 cuartilla que tú leerás, si es q. lo compras el miércoles o el jueves por la noche o más tarde, si les conviene; o nunca si no me lo aceptan (aunque si lo he mandado es por habérmelo pedido, pues demasiados quehaceres tengo para meterme en dibujos por mi gusto).

Un saludo afmo. para tu señora y un abrazo para tí de tu amigo

Julián

7

Querido amigo Pascual:

Después de tres dias de Oñate y una noche en Pamplona llegué, sin novedad, a casa, encontrando a chicos y chacos con buena salud y alegría de verme. Esta se aumentó al destapar la maleta donde sabían los chicos que se encerraban tus regalitos. Todo fue celebrado y agradecido; los imperdibles de Lurdes, los manguillos y navajitas de S. Sebastián & &. A coro se agradeció el recuerdo de tu querida esposa y tuyo. Todo el mundo se guardó el regalo. Mi mujer y la chica, se pusieron enseguida el imperdible. Ya ves si se utiliza.

Yo poniendo ya en orden los papeles para comenzar la tarea. Me he pesado y resulta que he ganado tres kilos en la expedición. ¿Te pesaste tú también? Tú debiste perder con [.....] mente la de Alduides dos o tres kilos, pues si bien es verdad que cumplías en la mesa como buen excursionista, también lo es q. hay q. descontar los efectos del ricino de Roncesvalles.

Yo no me puedo quitar de la memoria el recuerdo de la expedición de S. Sebastián: la subida por aquellas cuestas lloviendo a mares, la casita del guarda, la mojadura del pinar y la bajada tan cómoda y segura que hicimos por aquellos caminos que parecían barranqueras.

Sobre todo recordando el cambio de decoración que sufrimos al vernos en seco comiendo aquella langosta y aquel cangrejo de Pasajes. ¿Qué bien se estaba en aquella terraza junto al mar! ¡Lástima que se unan a ese recuerdo las consecuencias sufridas por tu esposa, con el viento y la lluvia de aquel dia!

Yo tendré recuerdos para mucho tiempo. Es una excitación para que venga el deseo de repetir la expedición por los montes.

Con mucho gusto seguiría la carta; pero tengo otras muchas cosas pendientes y dejo ésta con disgusto.

Si ves a los curicas, tantas cosas. Estuve ayer en casa Asín y me dijeron haber recibido carta por la q. se deduce q. no piensan volver tan pronto como decían. Que estiren lo q. puedan.

Trinidad y los chicos saludan afectuosamente a tu señora (c.p.b.). Recuerdos a Remigia y a Roblesito.

Y te abraza tu afmo. amigo

Julián

Zaragoza, 3 Setiembre 900

8

Dime: ¿Vive en tu casa el Sr. Sánchez y Moguel?[17]

Zaragoza 29 Nbre 1900

Querido amigo Pascual: Con mucho gusto leimos tu carta, pues hemos tenido con ella noticias vuestras, que nos faltaban desde la salida vuestra a París. Me alegro del feliz viaje etcétera y demás (como decía uno de mi pueblo).

En cumplimiento de tu encargo fui a preguntar a los PP Jesuitas donde vivía tu recomendada limeña Dª María Rosa Sisson; pero al llegar a la fonda donde me habían dicho que se hospedaba, me dijeron que había salido para Barcelona. Es decir, la cardelina había volado de la jaula. Me supo mal no haber podido presentarle mis respetos, pues además del gusto de verla, hubiera recibido noticias vuestras que ella me hubiera dado.

Veo por la tuya que estás bueno; pero q. te sabe mal tener salud. Así no es extraño que te pongas malo: si ves que la vida que llevas te prueba, qué demonio te metes a variarla? Regularmente si te pones a estudiar lo que nada te importa, tomarás después medicinas para curarte, cuando la medicina es no acordarte de los libros. Cuando yo publique una obra acerca de enseñanza te se quitarán los escrúpulos que ahora tienes. Allí probaré que la instrucción mejor no es la que tú pretendes encontrar. Y que huyes precisamente de la única que debes buscar.

No sé si yo iré a Madrid. No tengo ilusiones; por lo único que me gustaría es por volver a renovar las impresiones de nuestra juventud con los mejores amigos que he tenido; pero aún no es seguro que vaya, me figuro.

Si voy será para enseñar de manera distinta a la que tú has visto hasta ahora: de modo que si te prometes venir a oir mis luminosas explicaciones ya puedes renunciar a venir a mi clase. El ideal mio, es enseñar sin decir una palabra en discursos: no es más que a enseñar a trabajar en la forma que yo trabajo, es decir, a lo que yo sé. Y hablando no se hace más que hablar.

Asín y Gómez me encargan te salude cariñosamente. Se acuerdan mucho y con gran placer de los dias q. pasaron en compañía tuya. Y te tienen por el hombre más campechano que han visto. Eso ya se lo decía yo a ellos. Y han confirmado mi juicio.

---

[17] [Nota del transcriptor: Se debe tratar de Antonio Sánchez Moguel, literato e historiador (1838-1913), catedrático de Literatura general española primero en Zaragoza (1878) y más tarde en la Central, que fue consejero de Instrucción pública durante muchos años.]

Me encargan ambos que salude de parte de ellos a tu señora a la que recuerdan con cariño y respeto.

Si yo fuera a Madrid y Asín (por consecuencia) tuviera que acompañarme, ya decidiríamos acerca de las proposiciones que le hacen de desempeñar el oficio de capellán de casa grande. El agradece mucho el buen propósito; y si llega el caso, yo trataría de ponerme de acuerdo contigo para que le digas dónde &&&.

Yo sigo dándole a mi tema. Y si tengo paz y me dejan aquí, creo que no pasará un año sin que veas el primer tomo de los dos o tres que son precisos para desarrollar todo el estudio.

A mi lado tengo a mi mujer que lleva en el cuello el imperdible que le regaló tu señora como recuerdo de Lourdes. Me encarga que os salude afectuosamente. Toda la patrulla me dice que dé muchos recuerdos al tío Pascual.

De mi parte los respetos a tu señora (a quien estoy muy agradecido por las atenciones q. nos dispensó en San Sebastián), recuerdos a Remigia y al pequeño Robles y un abrazo para tí de tu afmo. amigo

Julián

9

Querido amigo Pascual:

Hace un siglo que no sé de tí; no me acuerdo quien me dijo que te había visto en Valencia (creo que el P. Vicent a quien regalaste un libro de mucho valor, según me contó). Y me parece que el P. Francisco, al pasar por acá, me dijo que estabas por San Sebastián, o creía al menos que habías de estar. A San Sebastián, pues, te escribo en la confianza de que llegará ésta a tus manos. Y para decirte que este año pensamos repetir la excursión y que nos harías un singularísimo favor si te agregaras a ella.

El plan es el siguiente: salir de aquí para Pamplona; de ahí a Aoiz; de donde a pie, en mulo o en diligencia pasaremos al Roncal, precioso valle; de éste a otro no menos agradable que se llama Ansó; de allí al valle de Hecho; y de Hecho a Canfranc; siempre por lo más abrupto del Pirineo Navarro y Aragonés.

En Canfranc quizá se divida la expedición: los curitas se irán a Francia por Olorón y Pau, Lourdes, Bayona y San Sebastián, donde pasarán algunos días; y yo me volveré por Jaca a Zaragoza, sin acompañarles en sus recreos por sitios muy poblados.

Esto será comenzando la expedición allá por el 10 de Agosto.

Antes voy yo a un viajecito. El dia 22 o 23 de este mes hago un viaje circular; pasando por Madrid iré a Córdoba, donde me esperará un americano a

quien voy a ver (es el traductor al inglés de una obra mía). De Córdoba iré a Valencia, mi pueblo &. arreglaré mis cosas, veré a la familia y allá el 4 de Agosto de vuelta a Zaragoza. Al pasar por Monzón (via de Lérida) entraré en el pueblo por ver el Monasterio de Xiquena, acompañado de un amigo q. me espera en Monzón. Y allá por el siete u ocho entraré en mi casa de Zaragoza dispuesto a salir para la excursión pirinaica (sic) de q. antes he hablado.

Avisa ahora tus intenciones para q. cuando llegue el caso te podamos avisar la salida &. La expedición pirinaica [*sic*] podrá durar ocho o diez dias. Eso te lo consentiría tu muger [*sic*], q. es muy buena.

Salúdala en mi nombre y en el de Trinidad y los chicos. Le deseamos salud y felicidades. A Remigia también, supongo q. estará por ahí y seguirá tocando el piano.

Ya sabes que te quiere tu afmo. amigo

Julián

Zaragoza 10 Julio 1901

Te verifico el viaje yendo los cuatro de Pamplona a Roncal y de este por Iraba a Ansó y por Hecho [*sigue en la vuelta, en la cabecera de la carta*] Hoza, La Mina, Guarruida, Aguas Muertas, Escalé, La Jundería, Canfranc volviendo a Oloron y Pau y S. Sebastián en 20 Agosto 1901.

10

Querido amigo Pascual:

Estando en Carcagente recibieron en casa tu carta de pésame en la que se translucía las penas y dolores que has pasado durante algunos dias con motivo de grave enfermedad de tu señora. Como tu carta no lleva lugar de fecha, supongo q. estás en Madrid y allí dirijo ésta (Habiendo hablado con Codera, ahí debes estar.)

Sentimos mucho la enfermedad de María y nos alegramos de que se haya disipado la tronada restableciéndose y volviéndote la paz y la calma.

Nosotros hemos pasado un mes de Setiembre de perros. Mi mujer tuvo que parcharse por la enfermedad de su madre y me quedé sólo en casa. Luego vino y fue peor, pues se metió en cama y estuvo algunos dias. Y al levantarse estaba tan débil q. no se reponía fácilmente, a puro cuidado y tiempo se va fortaleciendo.

Me acuerdo mucho de las caminatas de este verano y todo lo q. con motivo de ellas charlábamos. Había en todo ello mucha filosofía, especialmente en aquella visita al cementerio del Roncal donde tiene el hermoso monumento a Gayarre, aquel caminito, los cantos de la era, la sombra de la escuela que él fundó & &. ¿Te acuerdas?

Cuidáos mucho tú y tu señora para que la vejez sea dichosa. Ya nos van saliendo los cabellos blancos.

Asín y Gómez me encargan un saludo y un recuerdo afectuoso.

Y con la esperanza de recibir buenas noticias vuestras se despide tu amigo q. te quiere

Julián Ribera

Zaragoza 18 Octe. 901.

11

Amigo Meneu:

Estoy de quehacer hasta la coronilla. Con enfermos en casa (hace tres meses Trinidad está en cama; comienza a levantarse estos dias), con la *Revista de Aragón* (que te dejará bizco por lo bonita, rica y elegante y útil), con la campaña q. voy a emprender en *El Imparcial* (sobre Marruecos) y con el trabajo que he tenido q. enviar a Madrid para el libro de homenaje a D. Francisco (q. le hacemos Saavedra, Hinojosa, Menéndez Pelayo & y los de la hermandad). Espero que tú, ya que no colaboras, nos ayudes. Porque nos hemos comprometido a enviar trabajos y diez duros, si la impresión lo requiere. Aunque sea invitarte por un sablazo, no quiero dejar de hacerlo, pues me figuro que te ofenderías, si no contásemos contigo para eso, ya q. hasta Giner de los Ríos se compromete a aflojar la cantidad, por no poder ofrecer Trabajo.

A los q. estamos en activo se nos exije [*sic*] diez duros y artículo por barba. Tú te libras, por estar de reemplazo, de ofrecer artículo.

Díme qué te parece la *Revista* este año. A estas horas quizá la hayas recibido. Si no, mañana.

Contéstame para q. yo comunique a Saavedra las adhesiones.

Saluda afect. a tu señora y [....] de tu amigo q. te quiere

Julián Ribera
Zaragoza 23 Enero 903

¿Cuándo vienes por acá?

12

Querido amigo Pascual:

Recibidas tus dos cartas. No te escribí antes esperando que tu espíritu se tranquilizara, pues todo suele ser muy transitorio en la vida: los placeres y los dolores. No hay que decir con cuánto gusto te vería por aquí y cuán agradable sería para los curitas el charlar contigo y consolarte si necesario fuera & &.

Mi mujer se va reponiendo muy poco a poco; apenas se levanta unas cuantas horas al día y durante ese tiempo sin salir de la habitación donde se halla la estufa. El chico q. ha tenido pulmonía tampoco adelanta rápidamente, pero tampoco va atrás; si viene la primavera y hace buen tiempo espero que se restablezca completamente.

En cuanto a lo del homenaje a D. Francisco, podrías tú escoger algún cuentecito inédito, aljamiado, de los q. pueda haber en la Biblioteca Nacional. Eso no es difícil y sería tal vez de buen efecto, sin meterte en muchas historias, transcribiéndolo cuidadosamente y eligiendo uno que merezca ver la luz pública. Si yo estuviera por ahí, iría contigo a ayudarte.

Las oposiciones, según me dicen, es posible que se verifiquen a fines del mes de Febrero o mediados de Marzo, cuando Eguilaz el de Granada se halle en disposición de arrostrar las fatigas de un viaje y el soplo del Guadarrama. De manera q. si vienes tú nos veremos antes y si por obstáculos de negocios tuyos no vienes, yo iré a verte.

No hace falta tan deprisa los gastos del Homenaje. Ahora están tratando de eso con mucha parsimonia & &.

He comunicado lo comunicable con los amigos y todos conforme en desearte mejores días; y si en mi mano estuviere, la felicidad reinaría a tu alrededor. De mi no hay que decir; es demasiado vieja nuestra amistad para que me olvide de nada.

Y te abraza afectuosamente tu siempre e invariable amigo

Julián Ribera

A tu señora, lo que quieras. Adios

Zaragoza 31 Enero 903

13

[*Anotación con letra de Menéu*: Cuatro medias cañas para]

Querido amigo Meneu:

Recibí tu apreciable; no he contestado antes porque he tenido mucho quehacer; baste decirte que después de recibida he tenido que ir a Madrid para el asunto de la Escuela.

Puede decirse que ésta se hará; no sé si las condiciones que he propuesto se cumplirán o no todas; parece que están bien dispuestos. Hasta que no estemos todos allí, no comenzarán los trabajos en serio.

Yo estoy ocupado preferentemente en la construcción de la casa, para tenerla habitable el dia que me vaya. El Huerto lo tengo comprometido para un comprador que no parece, pues está de viaje. Supongo que la venta se realizará antes del 15 de Setiembre; pero me choca que todavía no aparezca; de modo que para entonces te diré lo que haya. En todo caso antes del veinte te escribiré. Y muchas gracias por tus atenciones.

Yo no sé nada de la Revista, hace mucho tiempo. Si el original lo han mandado allá, supongo que no lo tirarán hasta que lo corrijas. Puedes estar descansado, que tomarán precauciones para que no salga con erratas. Y más de árabe.

La casa mía adelanta mucho. Esta semana quedarán terminadas las cuatro habitaciones más precisas; a la otra las siguientes. No quiero que queden albañiles trabajando en mi ausencia.

Saluda afectuosamente a toda la familia y sabes que te quiere tu amigo de siempre

Julián Ribera

Puebla Larga 5 de Sete. 904.

14

Puebla Larga 15 Sete. 904

[*Anotación con letra y rúbrica de Menéu*:
Se le dejó la cantidad que necesitaba al 5 por ciento de interés, y pagó capital e intereses. Pascual Meneu]

Querido Pascual:

Recibí tu grata del 7 y recibo con ella también la satisfacción de la enhorabuena q. me das. Todos estamos de enhorabuena. Yo le puse al Ministro una lista de personas aficionadas, indicando las obras que han escrito y lo q. han hecho: no tuve olvidos voluntarios; dejé, sin embargo, como no podía menos, que haga él la elección del personal. Veremos lo que saco.

Mis chicos siguen igual: uno de ellos amenazado, muy amenazado. Por eso mis prisas en la obra: pero también por eso se hacen los remolones los compradores de mi huerto. Hay uno que me ha dado el precio q. yo pedía; pero exije (*sic*) que le de carretera, antes de hacer la compra. Yo le digo que le daré el dinero que valga el trozo que hay q. expropiar, con tal que éste no valga más que el precio porque yo vendo. Con unas jeringas y otras me entretiene. Hay otro que fue bajando de cinco en cinco mil reales, y cuando ya quedamos a punto, aún tuvo la desvergüenza de pedir una rebaja de otros cinco mil: me quemé y lo mandé a escaparrar.

Ellos han olido que me voy a Madrid; que tengo prisa de resolver; y ¡los judíos! esperan q. al fin ceda a sus bicherías.

Mi hermano me ayuda hasta el extremo de pagar todo lo q. hay pendiente, sin faltar una peseta; pero me quedaré debiéndole a él una buena cantidad, proximamente tres mil duros. Esto me ata un poco, porque ¿cómo en esa situación al venir la naranja, puedo yo ser independiente para venderla o no al precio q. él marque? Yo tendré este año, de escasa cosecha, unas diez mil o doce mil arrobas; un real más o menos, resulta de consideración. Para verme libre y desembarazado me conviene el q. me dejes la cantidad q. tienes en el Banco de Castellón. ¿Podrías ir a Valencia el día 20 y allí realizar el préstamo? Estoy dispuesto a hacerlo en la forma que desees; si en documento privado, en documento privado; si en documento público, público.

Lo que deseo sí, es que el interés no sea subido, sino decente, y que el préstamo a devolver dentro de tres o cuatro años. En el documento se dirá que si yo puedo devolverlo a los dos meses, o a los tres, que pueda hacerlo. (Pues no cejo en vender el huerto, con buenas condiciones para no estar con deudas.)

En tres años podré pagarlas, creo; pero quiero q. sea antes, cuanto antes, es más desembarado. A mí me conviene ahora tener movilizada mi hacienda. Si estás dispuesto a ir a Valencia con la cantidad el dia 20, dímelo señalando hora y lugar de cita. Yo iré en correo, q. llega a las diez de la mañana. Saluda a tu familia y [....] de tu amigo

Ribera

15

Querido amigo Pascual:

Hace cuatro dias, creo, te escribí, pidiéndote una entrevista en Valencia, a donde debía haber ido ayer (y no fui a causa del temporal que por aquí reinó). No he recibido contestación.

El Domingo por la tarde me voy a Madrid; me espera el Ministro de Instn. Pública, para ultimar los detalles de la Escuela. Desearía, para entonces, tener acabados mis asuntos de acá y marcharme sin graves preocupaciones.

Dime cuándo y dónde podré verte, con el menor gasto de tiempo posible; pues una hora de ausencia de aquí la debo evitar, si puedo. La obra se está terminando; son los días en que a cada minuto hay que decidir lo q. hay que hacer & &. Te agradecería contestación pronta, y aún telegráfica, si hay posibilidad.

Perdona las prisas; pero se han pasado cuatro o cinco días sin entendernos.

Tuyo afmo. amigo Julián Ribera

(Hoy 21)

16

Amigo Meneu: Recibí tu carta; si se han firmado las paces, sea enhorabuena; con tal de q. te dejen suelto, sin el compromiso del pleito; con libertad, y sin ese fardo, ya es bastante mejora. Si se han cerrado con ese documento, todos pleitos posteriores, puedes cantar gloria. Era un abismo de abismos, el sitio en q. te encontrabas.

El viernes por la mañana llegaremos a Madrid. Ya te abrazará tu afmo. amigo

Ribera

17

Querido amigo Meneu: Enhorabuena por tan feliz nueva si efectivamente queda el asunto del pleito resuelto para siempre. Estaba esperando la certificación para contestarla, pero todavía no ha llegado y aprovechando el que

le escriba mi padre le pongo estas líneas como avance del abrazo que pienso darle por tan felicísimo acontecimiento de las paces.

Me están esperando para el correo. Adiós su amigo que le quiere

Julián

LOS BANŪ BURUNŶĀL, UNA FAMILIA DE INTELECTUALES DENIENSES

a María Jesús, con mi admiración y afecto

Maḥmūd 'Alī MAKKĪ
Universidad de El Cairo

Entre las familias levantinas cuyos miembros destacaron en las ciencias religiosas, merece citarse la de los Banū Burunŷāl o Berenŷāl. A lo largo de dos siglos, desde mediados del siglo XI hasta mediados del XIII, se conocen miembros de esta familia que cultivaron las ciencias religiosas: lecturas alcoránicas, jurisprudencia, tradiciones (*ḥadīṯ*), misticismo, etc. Algunos de ellos desempeñaron altos cargos judiciales y todos gozaron de gran prestigo. Eran vecinos de la ciudad de Denia, pero sus actividades se desarrollaron en toda la región levantina y especialmente en Valencia.

Llama la atención la terminación *-āl* en el apellido de esta familia, evolución del *ellus* latino. En su valioso estudio de los apellidos árabe-españoles, D. Francisco Codera observa que la citada terminación era abundante en Valencia y Cataluña[1]. El mismo arabista nos ofrece un largo repertorio de apellidos con la terminación *-āl* o *-īl*, sacados de los diccionarios biográficos incluidos en la Biblioteca Arábico-Hispana[2]. Se trata de un sufijo usado por los mozárabes en forma de *el* o *elo*, para formar el diminutivo, y adoptado por los musulmanes españoles.

---

[1] *Cf.* Francisco Codera, *Discursos leídos ante la Real Academia Española en su recepción pública, el día 15 de mayo de 1910*, Madrid, 1910, p. 25.

[2] *Op. cit.*, pp. 55-57.

Los apellidos que tienen esta terminación pueden dividirse en dos grupos. El primero incluye nombres romances de origen totalmente latino, tales como Barṭāl, que llevaba un primo materno del célebre Almanzor, llamado Muḥammad b. Yaḥyà b. Zakariyyā' (m. 394/1004), cadí mayor de Córdoba[3]. El apellido procede del Bajo Latín, *pardalus*; en español, *pardal* (=gorrión)[4]. Otro apellido con la misma terminación es Muŷuāl, que llevaban varios juristas valencianos, entre ellos 'Abd Allāh b. Ibrāhīm al-'Abdarī[5] y 'Abd Allāh b. Aḥmad b. Sa'īd[6]. Según Simonet, el nombre es probablemente un diminutivo de *máuch*, en el sentido de *mochuelo*, ave[7]. Pertenece al mismo grupo el apellido Magrāl, de un literato alicantino llamado Sa'īd b. Ibrāhīm al-Azdī[8]. Se trata de un diminutivo de origen latino, *macer* ("flaco", "enjuto"), del que procede el castellano *magro*[9].

El otro grupo es el híbrido, es decir, el de los apellidos árabes con el sufijo romance *-āl*. Como ejemplos de estos apellidos, citamos el de Jaḍriyāl, diminutivo de *ajḍar* ("verde"), que llevaban dos tradicionistas: Muḥammad b. Ibrāhīm al-Jazraŷī, de Quesada[10] y Muḥammad b. Aḥmad al-Jazraŷī[11], así como el de 'Amrāl, diminutivo de 'Amr, de un tal Muḥammad ibn Aḥmad, de Almería[12].

---

[3] *Cf.* su biografía en Ibn al-Faraḍī, n. 1388, II, p. 107, y al-Nubāhī, *Marqaba*, p. 84. Llama la atención que este personaje era de ascendencia puramente árabe, de la tribu de Tamīm, pese a su apellido romance.

[4] *Cf.* F. Simonet, *Glosario*, pp. 424-425. En este sentido de "gorrión" aparece el nombre *barṭāl* (pl. *barāṭīl*) más de una vez en el *dīwān* de Ibn Quzmān.

[5] *Cf.* Ibn al-Abbār, *Takmila*, ed. Codera, nº 1386, p. 481.

[6] *Cf.* Ibn al-Abbār, *Mu'ŷam*, nº 207, p. 226.

[7] *Glosario*, p. 351.

[8] *Cf.* Ibn 'Abd al-Malik al-Marrākušī, *al-Ḏayl wa-l-takmila*, t. IV, nº 50, p. 23.

[9] *Glosario*, p. 325.

[10] *Cf.* Ibn al-Abbār, *Takmila*, ed. Codera, nº 695, p. 203, y *Mu'ŷam*, nº 149, p. 166.

[11] *Cf.* Ibn 'Abd al-Malik al-Marrākušī, *al-Ḏayl wa-l-takmila*, V, nº 1185, p. 624.

[12] *Cf.* Ibn 'Abd al-Malik, *op.cit.*, nº 50, p. 23.

El apellido Barunŷāl o Burunŷāl, así vocalizado por Ibn al-Abbār[13], pertenece al primer grupo, es decir a los que son enteramente de origen latino o romance. Francisco Simonet[14] dice que corresponde a Baronchel o Boronchel que, a su vez, proceden de Barunculus o Baroncellus (*parvus baro*), del bajo latín. Se adoptaron otras formas del mismo origen utilizadas en Italia, Francia y sobre todo en Cataluña y Levante: Berengello, Berenguillo, Beringuel y Berenguer. Este último apellido lo llevaron algunos condes de Barcelona, desde el primero, Ramón Berenguer I (1018-1035) hasta el cuarto que llevaba el mismo nombre y apellido (1137-1162).

El primero que conocemos de los Banū Burunŷāl o Berenguel es un tal Abū 'Alī al-Ḥasan b. Jalaf b. Yaḥyà al-Umawī, de Denia. El gentilicio al-Umawī indica que pertenecía a los Omeyas, antiguos emires y califas de al-Andalus, pero no necesariamente descendientes directos de este noble linaje. Se sabe que los elementos cristianos que abrazaban el islam a manos de algún árabe podían llevar la misma *nisba* ("gentilicio") de sus patronos, calificándose de *mawlà* ("liberto") de sus amos. Creo que éste es el caso del citado al-Ḥasan b. Jalaf, que nació en Denia en una fecha no determinada, pero, según parece, alrededor de mediados del siglo XI. Realizó un viaje a Oriente, donde, cumplida la peregrinación a los Santos Lugares, asistió a las clases de algunos maestros en Alejandría, Jerusalén y Escalón. Allí estudió la obra de Ibn al-Anbārī titulada *Al-waqf wa-l-ibtidā'*, una de las básicas para el conocimiento de las lecturas alcoránicas[15]. Su permanencia en Oriente duró cuatro años, entre 1072 y 1076. Tras su regreso a Denia, fue

---

[13] *Cf. Mu'ŷam*, p. 127.

[14] *Glosario*, p. 137.

[15] Para la biografía de Ibn al-Anbārī (m.328/940) véase al-Zubaydī, *Ṭabaqāt al-naḥwiyyīn wa-l-lugawiyyīn*, p. 171-172; al-Jaṭīb al-Bagdādī, *Tārīŷ Bagdād*, III, 181-186; Yāqūt, *Iršād al-arīb*, ed. El Cairo, XVIII, 306-313; C. Brockelmann, *Geschichte*, II, 214-216 (trad. ár.). Se sabe que Denia fue uno de los centros más importantes de los estudios relativos a las lecturas alcoránicas. Una de las máximas autoridades en este terreno fue Abū 'Amr al-Dānī (m.444/1051), que no escatimó alabanzas a la citada obra de Ibn al-Anbārī (cf. Ibn al-Ŷazarī, *Ṭabaqāt al-qurrā'*, I, 231).

nombrado cadí, lo que no le impidió dedicarse a la enseñanza. Su muerte acaeció alrededor del año 500/1107[16].

De este personaje conocemos dos hijos. El primero, Abū l-'Abbās Aḥmad, cuya breve biografía se limita a señalar que fue discípulo de un célebre tradicionista versado también en lecturas alcoránicas, llamado Abū Ŷa'far Ibn Gazlūn, de Tudela (m. 524/1130)[17]. El otro hijo, de más renombre, fue Abū Bakr Muḥammad, al que Ibn Baškuwāl e Ibn al-Abbār dedicaron detalladas biografías. Hizo un viaje a Oriente poco después de 1107. En Alejandría estudió con su compatriota Abū Bakr de Tortosa y adquirió una *iŷāza* del célebre al-Gazālī, que le autorizaba a transmitir las obras del gran maestro oriental. A su regreso a al-Andalus, asistió asiduamente, entre 1113 y 1115, a las clases del famoso Abū 'Alī al-Ṣadafī en Murcia, con el cual estudió un gran número de obras jurídicas, históricas, lexicográficas, místicas e importantes colecciones de tradiciones. Entre ellas *Al-Muwaṭṭa'* de Mālik, la *Mudawwana* de Saḥnūn, *al-Ŷāmi'* y *Šamā'il al-nabī* de al-Tirmiḏī, *al-Sunan* y *al-'Ilal* de al-Dāraquṭnī, *al-Tārīŷ* de Ibn Abī Jayṯama, las colecciones de tradiciones auténticas de al-Bujārī, Muslim y al-Bazzār, *Garīb al-ḥadīṯ* de Abū 'Ubayd sobre el léxico raro de las tradiciones y finalmente dos obras de iniciación mística: *Adab al-ṣuḥba* de al-Sulamī y *Riyāḍat al-muta'allimīn* de Abū Nu'aym de Ispahān.

Los maestros que contribuyeron a la formación de Ibn Berenŷāl fueron los más renombrados de al-Andalus. Se cuentan entre ellos Abū l-Walīd Ibn Rušd (Averroes, el Abuelo), Ibn al-Munāṣif e Ibn 'Attāb. Ibn al-Abbār lo califica de "uno de los prohombres de al-Andalus en erudición e inteligencia. Se dedicó a la enseñanza de las ciencias alcoránicas y las tradiciones. Sus conocimientos eran variadísimos y su memoria, prodigiosa. Gozaba de gran prestigio entre los príncipes de su tiempo, quienes acudían frecuentemente a pedir su consejo". Cuenta Ibn al-Abbār que en una de sus visitas a Valencia, gobernada en aquel entonces por Yaḥyà b. Gāniya, cayó enfermo. Al insistir en regresar a su pueblo, Denia, para recibir allí los cuidados médicos necesarios, Ibn

---

[16] *Cf. Takmila*, ed. Codera, nº 29, p. 14, y al-Maqqarī, *Nafḥ al-ṭīb*, II, 507-508.

[17] *Cf. Al-Ḏayl wa-l-takmila*, I, nº 106, p. 91.

Gāniya mandó que le acompañara un enfermero. Ibn Berenyâl recitó entonces el siguiente verso :

Deudos temo que al enterarse de lo que me ocurre,
Se echen a llorar, tanto los hombres jóvenes como las bellas mozas.

Poco después de su regreso a su Denia natal, falleció en *raŷab* 536 (=febrero 1142)[18].

En su biografía, Ibn Baškuwāl inserta una curiosa anécdota que pone en boca de un literato egipcio, maestro suyo, llamado Abū l-Ḥasan al-Sa'īdī. Dice :

En mi vida hubo un año en que perdí todos los medios de vivir. Eso a pesar de que sabía de memoria la obra de gramática de Sībawayh titulada *al-Kitāb*, además de otras obras básicas de literatura. Llegué a pensar que me había alcanzado la mala suerte que suele acompañar a los hombres de letras. Se me ocurrió entonces componer un poema panegírico en petición de socorro al gobernador de 'Aydāb[19]. Preparé unas hojas y el tintero y esperé hasta la madrugada, pero no se me ocurrió nada. Al final, Dios hizo que mi pluma escribiera los siguientes versos:

Me dijeron: atrae a ti los corazones de la gente;
y contesté: más compasivo que la gente es el Creador de la gente.
Si yo estuviera seguro de la utilidad de mi solicitud, a ellos acudiría gustoso.
Pero un hombre como yo, pidiéndole favores a la gente,
sería como el perro que está acechando un descuido del pastor.
¿Cómo tiendo mi mano a pedir,
si la desesperación la obliga a cerrarse?
Más vale el abandono a la voluntad de Dios,
que besar las manos ajenas, sean caritativas o despiadadas.

---

[18] *Cf.* Ibn Baškuwāl, nº 1287, p. 553-554; al-Ḍabbī, *Bugya*, ed. El Cairo, nº 91, p. 70; Ibn al-Abbār, *Mu'ŷam*, nº 117, pp. 127-129; al-Marrākušī, *Al-Ḏayl wa-l-takmila*, VI, nº 430, p. 160.

[19] 'Aydāb era un puerto del extremo sur de la costa occidental del Mar Rojo. Por este puerto pasaban los peregrinos y comerciantes procedentes del Alto Egipto, hacia el puerto de Adén y demás puertos del Yemen. Llegó a ser emporio comercial de cierto esplendor y opulencia, entre el siglo X y el XIII. Véase Yāqūt, *Mu'ŷam al-buldān*, IV, 171.

Al componer estos versos, se sosegó mi alma, sentí confianza y familiaridad con lo divino. Di gracias a Dios por haberme hecho desistir de pedir favores a una criatura como yo. Apenas pasaron tres días cuando recibí un decreto del gobernador de 'Aydāb en el que me nombraba cadí de todo el Alto Egipto y más tarde añadiendo la provincia de Ijmīm. Luego me honró con el título de Cadí Mayor (*qāḍī l-quḍāt*) y con esto mi pobreza se trocó en opulencia y bienestar.

Abū Bakr Muḥammad tuvo dos hijos. El primero es Abū l-Ḥasan 'Alī, que hizo un viaje a Oriente. En Alejandría asistió a las clases del famoso maestro Abū l-Ṭāhir al-Silafī. Al volver a su Denia natal, se dedicó a la enseñanza. Entre sus discípulos se cuenta el célebre Abū l-Rabī' b. Sālim de Valencia, maestro a su vez de Ibn al-Abbār. Abū l-Rabī' precisa que asistía a las clases del deniense en el año 580 (1184-1185). Murió en una fecha no determinada[20].

El otro hijo, Abū Ŷa'far Aḥmad, venerable alfaquí, desempeñó el cadiazgo en Denia. Tanto por sus cualidades personales como por el prestigio de su familia, tenía gran ascendiente cerca de las autoridades de su pueblo. Murió en Denia en *ŷumādà* I del 586 (junio 1190)[21].

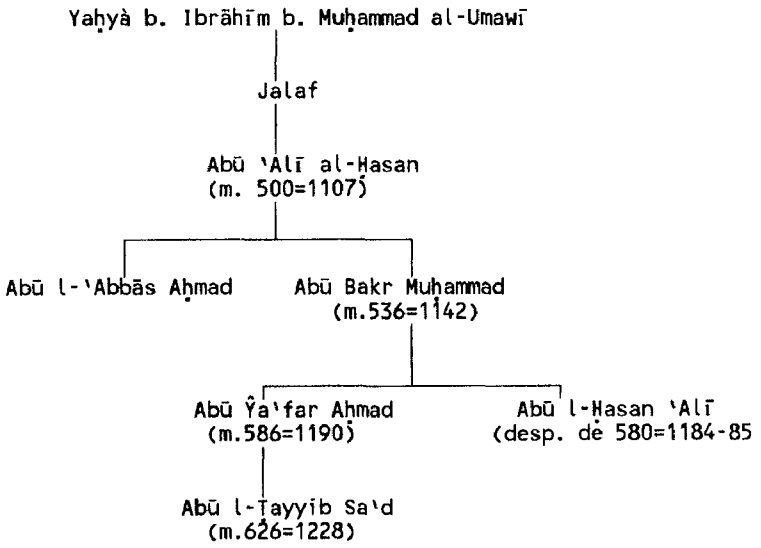
El último miembro de los Berenŷāl es un hijo del que acabamos de biografiar, Abū l-Ṭayyib Sa'd b. Aḥmad. Fue discípulo de su padre y de otros maestros, entre los cuales merece citarse el valenciano Abū l-Jaṭṭāb Ibn Wāŷib. Escribió mucho y se dedicó, como sus antepasados, a la enseñanza. Falleció a principios del año 626 (1228), es decir unos diez años antes de la caída de Denia en manos de Jaime I el Conquistador (16 de *ṣafar* 636 = 28 de septiembre 1238).

A continuación ofrecemos un cuadro genealógico de los Banū Barunŷāl o Berenŷāl de Denia, de acuerdo con los datos biográficos que acabamos de exponer.

---

[20] *Cf. Takmila*, ed. M. Alarcón y A. González Palencia, nº 2342, p. 228.

[21] *Cf. Takmila*, ed. Codera, I, 86; *Al-Dayl wa-l-takmila*, I, nº 599, p. 408.



* * *

Una advertencia final que, a primera vista, podría parecer, al lector de este modesto trabajo, nacida de una fantasía. Hemos seguido la trayectoria de los barunŷālíes o berenguelíes desde su aparición en el siglo XI hasta la reconquista de Denia por Jaime el Conquistador. En los diccionarios biográficos posteriores no encontramos indicios de que los descendientes de esta familia hayan emigrado a las regiones que aún quedaban en manos de los musulmanes en la Península o a los refugios norteafricanos, como harían otros miembros de familias principales de Levante. Probablemente esos descendientes habrían quedado en su patria levantina en calidad de mudéjares y -¿quién sabe?- más tarde, pasadas varias generaciones, en calidad de moriscos, sobre todo tratándose de una familia como ésta, que pertenecía a la aristocracia social y a la élite intelectual. Puede pensarse que descendientes de los Berenŷālíes, amparados en su ilustre apellido romance que llevaban nada menos que los condes de Barcelona, sobrevivirían hasta el siglo XVI, tras convertirse en cristianos nuevos.

Y digo esto porque me parece que Miguel de Cervantes, el príncipe de las letras hispánicas, podría haberse inspirado en el apellido de esta familia deniense cuando presumió que fuera un tal Cide Hamete Benengeli el coautor de su inmortal obra, *Don Quijote de la Mancha*. Entre el apellido real de la familia levantina y el del presunto autor morisco, la diferencia es mínima. Incluso notamos que trocando el Benengeli en Berengeli, Cervantes pone jocosamente en boca de Sancho Panza la relación entre el apellido del sabio moro y las berenjenas a las cuales eran aficionados los moriscos. Yo no descarto la posibilidad de que Cervantes, en sus andanzas por Levante y por su vecina La Mancha, o quizá durante su permanencia como recluso en el presidio de Sevilla, hubiera topado con un morisco, personaje real, llamado Berengeli, cuyo apellido le habría servido como fuente de inspiración al pretender, entre bromas y veras, atribuir la autoría de su "Quijote" a un sabio morisco. Por otra parte, sabemos que en tiempo de Cervantes la región de Levante y La Mancha, lo mismo que Toledo, donde pretende haber encontrado los cartapacios con los originales de su novela, estaban pobladas de moriscos. El caso del moro Ricote, amigo de Sancho Panza, es asaz significativo.

Todo esto podría ser fruto de una imaginación desaforada, pero aún así, no tengo inconveniente en exponerlo, porque quizás otras investigaciones demuestren que algo de verdad yace debajo de esta hipótesis.

ASPECTOS MÉDICOS DE LA LITERATURA CULINARIA ÁRABE

Manuela MARÍN
C.S.I.C. Madrid

Las técnicas y prácticas culinarias desarrolladas en el marco de la cultura árabe-islámica medieval se conocen con cierto detalle gracias a la existencia de un legado escrito de notable extensión. Aunque de muchas obras relacionadas con la alimentación sólo se conocen los títulos[1], los recetarios árabes que se han conservado componen el conjunto de textos culinarios medievales más abundante que se conoce. Su recuperación y estudio, iniciada por Ḥabīb Zayyāt y Maxime Rodinson, está aún lejos de verse completada, aunque los textos ya editados permiten la aproximación a toda una serie de cuestiones relacionadas con la alimentación en las sociedades islámicas medievales.

No son los recetarios, por otra parte, los únicos documentos utilizables para el conocimiento de esas cuestiones; sin entrar a detallar las posibilidades que ofrecen los textos literarios o históricos, es necesario tener en cuenta la existencia de una tradición médica sobre temas de dietética e higiene alimentaria. En este trabajo voy a centrar mi atención en el estudio de las huellas de esa tradición en los libros de

[1] Véase la introducción de los editores a la edición de Ibn al-Sayyār al-Warrāq, *Kitāb al-Ṭabīj* (ed. K. Ohrnberg y S. Mroueh, Helsinki, 1987); Rodinson, M., "Recherches sur les documents arabes relatifs à la cuisine". *R.E.I.* (1949) 95-165, el vol. I de la edición de *Al-Wuṣla ilà l-ḥabīb* (Alepo, 1986), con un amplio estudio de S. Maḥyūb y la introducción (a cargo de D. Waines y M. Marín) a la obra colectiva *La alimentación en las sociedades islámicas* (Madrid: A.E.C.I., 1994).

cocina árabes y, más concretamente, los que se compusieron en las regiones islámicas orientales.

Son éstos últimos los textos más numerosos y los que, en líneas generales, conceden una mayor atención a los aspectos médicos de la alimentación. El más antiguo de estos recetarios es el recopilado por Ibn al-Sayyār al-Warrāq, bajo el título de *Kitāb al-Ṭabīj*[2], en el s. IV/X. De época posterior son *al-Wuṣla ilà l-ḥabīb*, de autor incierto[3] y el *Kitāb al-Ṭabīj* de al-Bagdādī; ambas obras proceden del siglo VII/XIII. Pocas precisiones cronológicas pueden hacerse, por su parte, respecto al cuarto de los recetarios de procedencia oriental. En efecto, el anónimo *Kanz al-fawā'id fī tanwī' al-mawā'id* carece de toda indicación interna que permita situarlo con exactitud tanto en el tiempo como en el espacio, aunque es evidente que su contenido responde a la tradición culinaria oriental. Su posible conexión con el Egipto mameluco se basa en algunas coincidencias de vocabulario y contenido con otros textos de ese periodo, pero no es, ni mucho menos, definitiva[4].

La presencia de la tradición médica en estos cuatro recetarios orientales ofrece notables diferencias. Ausente por completo en al-Bagdādī, aparece tímidamente en la *Wuṣla*, para adquirir una mayor entidad en al-Warrāq y en *Kanz al-fawā'id*. Examinaré a continuación las formas que esa tradición adquiere y cómo se presenta en un tipo de obras, cuyos títulos no suponen, en principio, otro contenido que el puramente culinario.

Los materiales de tipo médico y, más concretamente, dietético, aparecen en los recetarios en dos formas. En primer lugar, ciertas recetas pueden llevar indicaciones respecto a sus posibles beneficios para la salud y el bienestar de quien las consume. También en ocasiones

---

[2] Véase también "Ibn Sattār al-Warrāq's *Kitāb al-wuṣla ilà al-ḥabīb / Kitāb al-ṭabbākh*, another MS. of Ibn Sayyār al-Warrāq's *Kitāb al-ṭabīkh*", de K. Ohnberg, en *La alimentación en las sociedades islámicas* (Madrid: A.E.C.I., 1994), p. 23-32.

[3] Véase M. Rodinson, "Recherches", p. 126-130 y la introducción a la edición de la *Wuṣla* por S. Maḥfūẓ, que atribuye su composición a Ibn al-'Adīm (m. 660/1262), basándose en razones paleográficas.

[4] Véase la introducción de los editores (M. Marín y D. Waines) al texto, publicado en *Bibliotheca Islamica*, 40 (Beirut, 1993).

se hacen notar los efectos curativos que determinadas preparaciones culinarias pueden tener sobre estados de enfermedad o para corregir inclinaciones perjudiciales del organismo. Una segunda fórmula de conexión con el ámbito de la medicina se observa en los recetarios cuando éstos incluyen materiales diseñados específicamente para el tratamiento de enfermedades, ya se trate de recetas aisladas o, en ocasiones, de capítulos enteros dedicados a este fin. Mientras en el primer caso se suele tratar de indicaciones dispersas y escasamente sistemáticas, la introducción de recetas médico-culinarias se produce generalmente en un contexto bien definido, que corresponde a la confección de remedios y preparados curativos en un ámbito doméstico.

El más antiguo de los recetarios conservados, el de Ibn al-Sayyār al-Warrāq, es también, como ya he indicado, uno de los más ricos en este aspecto. Sus treinta primeros capítulos (la obra contiene un total de 132, de muy desigual extensión) están en su mayor parte dedicados a cuestiones dietéticas y tratan sobre la comida conveniente para jóvenes y ancianos y las cualidades generales de la alimentación (según sea dulce, ácida, astringente, picante o sosa), ampliando este tipo de información en capítulos dedicados a las facultades y perjuicios de los diferentes tipos de carne y las diversas formas de prepararla, los pescados, aves, cereales, verduras, productos lácteos, aceites, especias, perfumes y frutos, por este orden. Los capítulos 22, 24 y 25 están dedicados a las cualidades médicas de varias preparaciones culinarios: comidas "frías", encurtidos y salsas. Esta primera parte del *K. al-Ṭabīj* de al-Warrāq se cierra con unos breves capítulos dedicados a la comida según las estaciones del año, la alimentación apropiada para el estómago enfermo, la conveniencia del ejercicio físico antes de comer y las formas de evitar los perjuicios de la alimentación.

Además de esta introducción general de carácter bromatológico, la obra de al-Warrāq contiene varios capítulos dedicados a la alimentación específica para los enfermos: los nº 105 (sobre las *muzawwarāt*[5] de verduras), 106 (sopas y caldos), 107 (comidas adecuadas para personas

[5] Véase, sobre este tipo de platos, D. Waines y M. Marín, "*Muzawwar*: counterfeit fare for fasts and fevers", *Der Islam*, 69 (1992), 289-301.

acatarradas), 109 (para los aquejados de ictericia). Finalmente, al-Warrāq dedica dos capítulos (125 y 126) a recetas de compotas, arropes y preparados digestivos (*ŷawārišnāt*), de claro contenido farmacológico.

El análisis detallado de todos estos materiales de tipo médico en la obra de al-Warrāq excede los límites de este trabajo. Para dar, con todo, un ejemplo de su interés por estos temas y del tratamiento que de ellos ofrece, he seleccionado en el *K. al-Ṭabīj* los datos relativos a las bebidas, que presento a continuación[6].

No existe, en este recetario, un capítulo especial dedicado a líquidos medicinales. Sin embargo, los que se ocupan de las bebidas en general (nº 112 a 124) contienen diversas indicaciones en este sentido; uno de ellos (nº 112), muy breve, se refiere a los beneficios y perjuicios producidos por el *fuqqā'*[7], otro (nº 118)[8] se compone de tres recetas de bebidas calmantes de la calentura y un tercero (nº 115) hace recomendaciones sobre las bebidas más adecuadas a cada temperamento. Hay otras recetas con indicaciones médicas: una bebida especialmente indicada para el frío en los riñones y el estómago y para el dolor de cadera que, además, estimula el apetito y purifica el estómago[9]. En un capítulo dedicado a bebidas confeccionadas a base de distintas verduras (nº 122) se recomienda una de alcaparras para los gases intestinales, dos más, una de zanahorias y otra con garbanzos, para reconfortar los riñones y el estómago y aumentar la potencia sexual y por último, una bebida de amapolas que remedia el dolor de pecho y la tos. Entre las bebidas a base de frutas frescas, la de agraz se recomienda para la calentura y la bilis[10]. Por último, una de las tres recetas de *mayba*[11]

---

[6] Traduzo de forma general *ašriba* por "bebidas", aunque en casos concretos los textos se refieran a compuestos de la consistencia de los jarabes.

[7] Sobre este tipo de bebidas, cf. F. Aubaile-Sallenave, "Parfums, épices et condiments dans l'alimentation arabe médiévale", en *La alimentación en las sociedades islámicas*, p. 233 y ss.

[8] Los editores han respetado el error del ms. original, que da a este capítulo el nº 128.

[9] *K. al-Ṭabīj*, p. 302.

[10] Idem, p. 315.

[11] Aunque *mayba* se define usualmente como una bebida a base de zumo de membrillo (véase Ibn Rasūl, *Al-Mu'tamad fī l-adwiya al-mufrada* (Beirut, 1975),

que contiene el capítulo 124[12] está indicada para los estados de debilidad, ya que fortifica el estómago.

Parece evidente que al-Warrāq está siguiendo, en el caso de las bebidas, el primero de los esquemas a que hacía alusión más arriba; es decir, el material médico no constituye un bloque homogéneo, como ocurre con los primeros capítulos de su obra, sino que se intercala de forma más o menos continuada, dentro de una serie de recetas en las que muchas no tienen indicaciones curativas. El caso de las bebidas, con todo, no puede aplicarse al resto de la obra, en el que las recomendaciones terapéuticas son mucho menos abundantes. Esto es así porque las bebidas forman en sí mismas un capítulo especial de la literatura farmacológica, que sin embargo no suele ocuparse de las confecciones culinarias. El trasvase de esta información de tipo médico -procedente de textos especializados- hacia los recetarios de cocina sigue un camino paralelo al de la inclusión, en estos recetarios, de fórmulas para la preparación de digestivos, arropes y compotas medicinales. Si estos últimos materiales tienen únicamente una función curativa, en el caso de las bebidas se aprecia mejor la fusión de dos tradiciones, la médica y la culinaria. De esta forma, entre los capítulos dedicados a *ašriba*, al-Warrāq incluye tanto los ya citados como otros que se ocupan de la preparación de bebidas a base de productos lácteos, frutas y verduras, miel y azúcar, etc.; se trata de un conjunto de recetas en las que no aparece ningún comentario o indicación de tipo médico, pero que se encuentran intercaladas, a veces en el mismo capítulo, con las señaladas anteriormente.

Este sistema de incorporación de las informaciones médicas es el mismo que practica el autor de la *Wuṣla ilà l-ḥabīb*, aunque en una proporción mucho menor que la empleada por al-Warrāq. Carece esta obra, además, de capítulos especialmente dedicados a la dietética; todo ello hace que pueda pensarse en una disminución, tanto cuantitativa como cualitativa, de la importancia de la tradición médica en la literatura culinaria oriental. A ello se añade que el texto de al-Bagdādī,

---

p. 511; Ibn al-Ḥaššā', *Glossaire sur le Mans'uri de Razès*, ed. G.S. Colin y H.P.J. Renaud (Rabat, 1941), nº 715), en este caso se confecciona a base de zumo de manzanas ácidas.

[12] P. 316.

que tiene una relación muy estrecha con la *Wuṣla*, prescinde por completo de este tipo de materiales.

Las recomendaciones médicas en la *Wuṣla* aparecen principalmente en dos capítulos no estrictamente culinarios: el 1°, sobre perfumes y el 2°, sobre bebidas. Una única receta de carácter culinario contiene indicaciones en este sentido: un plato llamado *ṣaḥnāʾ kaḏḏāba*[13], que se recomienda para los que padecen de una complexión biliosa y para reconfortar el estómago. En cuanto al capítulo sobre perfumes, la *Wuṣla* ofrece una receta de polvos de olor (*ḏarīra*)[14] para "reforzar" el cerebro y el frío de la cabeza y otra de un óleo (*duhn*)[15] que contrarresta el dolor de pecho, los gases fríos y con flema, y el frío de la cabeza.

De mayor interés para el tema que nos ocupa aquí es el capítulo 2°, sobre las bebidas, capítulo que ofrece además un punto de referencia y comparación con lo ya visto en al-Warrāq. Como en el resto de la obra, el autor de la *Wuṣla* es mucho más restrictivo que al-Warrāq a la hora de incorporar materiales médicos. En este apartado de las bebidas, únicamente cuatro recetas aportan esta clase de indicaciones: una de *ḥabb rummān*[16], que es buena para las náuseas y la digestión pero debilita el coito y el estómago; otra de *sukkar wa-laymūn*[17], de la que sólo se afirma que es una bebida más beneficiosa que el *fuqqāʿ*, sin entrar en más detalles, y finalmente, un electuario (*laʿūq*) contra las náuseas y el vómito y un *dawāʾ qaraf*[18].

---

[13] *Wuṣla*, p. 690. El nombre de la receta (*ṣaḥnāʾ*) debería indicar su confección a base de pescado. El calificativo de "engañosa" se explica porque en su preparación no se utilizan más que verduras y especias. Otros casos de platos "engañosos" pueden verse en al-Warrāq, p. 121 y ss., donde también aparece una *ṣaḥnāʾ* sin pescado (mucho más sencilla que la de la *Wuṣlà*) o una tortilla sin huevos.

[14] P. 489-90.

[15] P. 497.

[16] P. 506.

[17] P. 507.

[18] P. 508-509.

La presencia de estos dos últimos términos y sus correspondientes recetas merece algún comentario. Suponen ambas, en primer lugar, una innovación con respecto a al-Warrāq, que no las utiliza. Los electuarios pertenecen a la tradición puramente farmacológica: son remedios *per se*, no preparaciones como las señaladas por al-Warrāq, que tienen un doble carácter culinario y terapéutico. Como tales, aparecen regularmente tanto en las obras dedicadas a los medicamentos compuestos como en los capítulos a ellos dedicados en los tratados médicos generales[19]. La aparición en la *Wuṣla* de una receta de este tipo podría responder a la incorporación directa de preparados médicos a la literatura culinaria.

Por su parte, la receta de *dawā' qaraf* no incluye indicaciones terapéuticas, pero su propio nombre es significativo: se trataría de un tónico contra la desgana y la falta de apetito. No he podido encontrar, en los tratados farmacológicos que he consultado, referencia alguna a este preparado, quizá porque no se considerase como una medicina. Volveremos a encontrar referencias a este tipo de confecciones al tratar del tercero y último de los textos culinarios que estamos examinando.

En conjunto y tal como se ha indicado anteriormente, los aspectos médicos de la *Wuṣla* son mucho más reducidos y esporádicos que los contenidos en la obra de al-Warrāq. Su autor prescinde por completo de orientaciones dietéticas generales y concentra su mayor interés por estos asuntos en dos capítulos que no tienen que ver, en sentido estricto, con la preparación de alimentos. Sin embargo, la presencia de terminología médica e incluso de recetas -aunque en número muy escaso- de carácter terapéutico permiten asegurar la continuidad de una orientación definida a este respecto, que se verá acentuada en la obra que examinaré a continuación.

---

[19] Véase Levey, M., *The Medical Formulary or Aqrābādhīn of al-Kindī* (Madison, 1966), nº 110, 111, 112, 114, 115; Sahlān b. Kaysān, en P. Sbath y C.D. Avierinos, *Deux traités médicaux* (Cairo, 1953), p. 59-60 del texto árabe; Ibn Sīnā, *Al-Qānūn fī l-ṭibb* (ed. I. al-Qaššš y 'A. Zay'ūr, Beirut, 1987), V, p. 2345-47; Al-Qalānisī, *Aqrābāḏīn* (ed. M. Z. al-Bābā, Alepo, 1983), p. 154 (cfr. Fellmann, I., *Das Aqrābāḏīn al-Qalānīsī* (Beirut, 1986), p. 223); Valverde, J.L. y Peña Muñoz, C., *El formulario de los hospitales de Ibn Abī l-Bayān* (Granada, 1981), capítulo 5; M. Levey y N. al-Khaledy, *The Medical Formulary of Al-Samarqandī* (Philadelphia, 1967), p. 154.

Los materiales médicos en el *Kanz al-fawā'id* se presentan siguiendo un esquema parecido al de al-Warrāq: tres capítulos completos de este carácter[20], junto a indicaciones dispersas a lo largo de toda la obra. A diferencia de al-Warrāq, el *Kanz* no incluye capítulos sobre las características de los alimentos y sus beneficios o perjuicios, aunque recoge información de este tipo referida únicamente a productos lácteos y encurtidos[21]. En toda la obra se encuentran, también como en al-Warrāq, y nunca de forma sistemática, diversas acotaciones sobre los efectos de determinados platos en la salud de las personas.

Los tres capítulos que muestran una mayor relación con la medicina son el 8°: *muzawwarāt* de verduras para alimentación de los enfermos; el 11°: electuarios y bebidas para tomar antes y después de las comidas, y el 14°: confección de *adwiyat al-qaraf*.

El capítulo octavo consta de 23 recetas, lo que representa un notable incremento sobre las diez de este tipo que recoge al-Warrāq. En muchos casos se especifica para qué tipo de enfermos son especialmente beneficiosas: así, las *muzawwarāt* para quien padece de fiebre (n° 205, 207, 224), de bilis (n° 206, 224), de desgana (n° 209) o de miedo y opresión (n° 210). Otras dos recetas (n° 226 y 227) cubren un espectro más amplio, ya que la primera es beneficiosa para los que padecen de complexión biliosa, inflamación en el hígado, debilidad de estómago, ictericia, oclusión en el hígado y el bazo e hidropesía, mientras que la segunda conviene para la fiebre biliosa y la inflamación de hígado, calma la sed, corta las náuseas y es apropiada para los cuerpos enfermos. Un dato de interés es que en una de estas recetas de *muzawwara* (n° 207) se recomienda el servirla al enfermo en un cuenco (*mi'laqa*).

En el capítulo 11 se encuentran 44 recetas de digestivos, electuarios (*ŷawārišnāt, ma'āŷin*), pastillas (*aqrāṣ*) y bebidas. De ellas, cuatro

---

[20] Véase un resumen del contenido de *Kanz* en Marín, M., "Las plantas alimenticias y su utilización en un manuscrito oriental sobre alimentación y dietética", *Ciencias de la Naturaleza en al-Andalus*, ed. E. García Sánchez (Granada, 1990), 207-222.

[21] *Kanz*, n° 603.

están dedicadas a la preparación del oximiel[22], a lo que hay que añadir diferentes tipos de bebidas: *mayba* (nº 350), *māhida* (nº 351) y un buen número de variedades de *šarāb* (nº 352, 353, 357, 360, 361, 362, 365, 366, 367 y 368). Las recomendaciones médicas de este capítulo se concentran en el oximiel y en varios tipos de *ŷawārišnāt* (nº 347-49 y 372-77); sorprende en cierto modo no encontrar la misma clase de información en el resto de las recetas, ya que todas ellas proceden de la tradición farmacológica y por esta misma razón se encuentran agrupadas en un solo capítulo. Todo este conjunto de recetas parecen, por otra parte, carecer de una ordenación sistemática; se diría que el autor ha coleccionado, de fuentes diversas, una serie de materiales con el común denominador de proceder de recetarios farmacológicos, limitándose a reproducirlos tal como le venían a las manos. Este modo de proceder puede apreciarse igualmente en los capítulos exclusivamente culinarios de la obra. Está claro, con todo, que el *Kanz* diferencia entre este tipo de bebidas (*ašriba*) y las que aparecen en el capítulo siguiente (nº 12: *fuqqā', aqsimā', šaššš, mā' al-ša'īr, sūbiya*), y en el que sólo hay una recomendación de carácter médico, referida a una receta de *fuqqā'* (nº 397) que calma la sed y es buena para los biliosos y los que padecen estados febriles.

Si la *Wuṣla* contenía una preparación de *dawā' al-qarāf*, el *Kanz* dedica a estas preparaciones todo un capítulo, de cuyas 26 recetas sólo seis no corresponden a esta denominación y se aplican a otras confecciones (dos recetas de *ṣalṣ* (nº 442 y 443)[23], dos de *ḥabb rummān* (nº 450 y 452), y una de *la'ūq* (nº 449), de *sukkar wa-laymūn* (nº 451) y de *nāranŷ* (nº 453). En varias de estas recetas se indica que son útiles para combatir las náuseas y el vómito, pero sólo en una de las *adwiyat al-qarāf* (nº 461) se hace notar que es beneficiosa para la cefalea y la fiebre.

Se trata por tanto de un capítulo de clara inclinación terapéutica. La falta de referencias a este respecto en la mayoría de las recetas no es

---

[22] Véase Waines, D. y Marín, M., "Ibn Sīnā on *sakanjabīn*" (en curso de publicación).

[23] Vease M. Rodinson, "Recherches", p. 142 y nota 6, donde afirma que esta palabra sólo está documentada en *Wuṣla* y sugiere para ella un origen romance. *Kanz* añade por tanto un nuevo testimonio para la utilización de este término.

significativa, ya que su propio nombre es revelador de la finalidad a que están destinadas. La composición de estas "medicinas" es muy variada y su consistencia tampoco es uniforme, ya que en algunos casos de trata de líquidos espesos y en otros de preparados sólidos. Los elementos que aparecen con mayor frecuencia en estas recetas son el azúcar, vinagre, zumos aromáticos, frutas, especias e hierbas. Como ejemplo, traduzco a continuación una de estas recetas, de dos que aparecen calificadas como las mejores y de mayor bondad y que tienen un contenido muy semejante:

Nº 446

"Receta de *dawā' qaraf* de maravillosa excelencia y bondad.

Se cogen dos onzas (*ūqīya*) de granos de granada *ŷūrī*[24] y se machacan muy bien en un mortero de piedra junto con hojas de hierbabuena lavadas, hasta que se mezcla todo. Se le vierten dos onzas de agua de rosas del país, se le exprimen dos limones verdes y se le añade a todo ello media onza de azúcar. Se pone a fuego lento y se remueve hasta que queda todo bien mezclado. Se le espolvorea áloe *qāqullī*[25] un poco triturado y se remueve con un palo de sauce o una rama de hierbabuena hasta que todas sus partes quedan fundidas. Se le pone un poco de agua de rosas azmiclada y se retira".

Otra receta puede servir para ilustrar las muy variadas combinaciones de ingredientes que entran en estos preparados contra la desgana y la falta de apetito:

Nº 457

"Receta de *dawā' qaraf.*

Se coge agua de limón, agua de granadas ácidas, agua de rosas del país, agua de agraz, tamarindo macerado y filtrado con vinagre de vino y granos de granada machacados. Se destila todo ello, se le pone azúcar y se pone al fuego, removiéndolo con dos ramas de hierbabuena. Se le

---

[24] Este adjetivo, correspondiente a la ciudad iraní de Ŷūr (luego Fīrūzābād; cf. Yāqūt, *Mu'ŷam al-buldān* (Beirut, s.d.), *s.v.* Ŷūr) suele aplicarse a las afamadas rosas cultivadas en esta región (R. Dozy, *Supplément, s.v.*).

[25] M. Meyerhof, en sus notas al texto de Maimónides *Šarḥ asmā' al-'uqqār* (nº 296), afirma que *'ūd qāqullī* es el nombre usual que dan los drogueros de El Cairo al áloe.

pone un pedazo de membrillo y *aṭrāf al-ṭīb*[26]. Se le hacen a un limón verde cuatro hendiduras y se rellena con pimienta y *aṭrāf al-ṭīb*, echándolo a continuación en el jarabe anterior. Se deja hacer hasta que adquiere la consistencia del *la'ūq*. Esto lo emplean los desganados y es una de las mejores medicinas contra la inapetencia. Cada vez que la hierbabuena se marchite, se usa otra fresca".

A través de este repaso de las obras culinarias orientales ha podido observarse cómo determinados aspectos de la tradición médica fueron asimilados e incorporados por estos textos. El que obras culinarias se ocupen de temas dietéticos no tiene, en principio, nada de extraño; pero, como ya hemos visto, los tratados culinarios no se limitan a este aspecto y, en mayor o menor medida, proporcionan a sus lectores informaciones de tipo claramente terapéutico. Es de sobra conocido el interés de la medicina árabe por la alimentación y sus capacidades curativas y preventivas[27], bien reflejado en los capítulos introductorios del *K. al-Ṭabīj* de al-Warrāq. Sin embargo, lo que más llama la atención en estos tratados es la introducción de recetas destinadas a la curación de enfermedades o a la corrección de estados o situaciones perjudiciales para la salud.

Si se comparan este tipo de recetas con las contenidas en los tratados de medicamentos compuestos se observa de inmediato que los autores de libros de cocina procedieron a una selección cualitativa del material de que disponían. Los tratados farmacológicos presentan una gran variedad de confecciones médicas: digestivos, píldoras, decocciones, pastillas, polvos, jarabes, mermeladas, arropes, electuarios, gargarismos, colirios, lavativas, unturas, ungüentos, etc.[28]. La mayor parte de estos remedios no aparecen en los textos culinarios que, como ya se ha indicado, se limitan a algunas clases de electuarios y bebidas. Es decir, parece darse una orientación definida hacia preparaciones de

---

[26] Sobre este término, que se aplica a una combinación de diferentes especias, cf. M. Rodinson, "Recherches", p. 132.

[27] Cfr. M. Ullmann, *Die Medizin im Islam* (Leiden, 1970), p. 199-203 y S. Maḥŷūb, introducción a la edición de la *Wuṣla*, p. 137 y ss.

[28] Véase el índice de los formularios de Sahlān b. Kaysān o de Ibn Abī l-Bayān citados en nota 18.

carácter médico-culinario, preparaciones de fácil confección según las técnicas culinarias y cuyos ingredientes son también de uso corriente en la preparación de los alimentos para su consumo.

Por tanto, estos tratados de cocina representan una incorporación de elementos médicos dentro de una tradición de actividades domésticas[29]. No quiere ello decir que se trate de prácticas generales y extendidas a toda la sociedad; hay que tener en cuenta que la existencia de estos textos culinarios refleja las necesidades y gustos de un fragmento muy definido de esa sociedad. Se trata sobre todo de grupos sociales acomodados, que viven en un entorno urbano y tienen acceso tanto a bienes materiales muy diversos como a una serie de intercambios culturales especializados. En ese ambiente, el interés por los temas gastronómicos no se puede desligar del gusto por la poesía o por las ciencias, ni de la preocupación por el cuidado del cuerpo, como demuestran aquellos tratados de cocina que contienen capítulos especiales sobre perfumes, dentífricos y desodorantes[30]. La tradición médica recogida en estas obras no es más que una pequeña parte dentro del conjunto de informaciones que nos ofrecen; la gran mayoría de las recetas de cocina no contienen indicaciones dietéticas ni terapéuticas. Cuantitativamente limitada, su presencia refleja, por otra parte, la penetración de unos saberes puramente científicos en el ámbito de la vida cotidiana. Ese es, a mi modo de ver, el interés mayor que ofrece su estudio[31].

---

[29] Véase también, sobre este tema, la comunicación presentada por D. Waines al Congreso de la Unión Europea de Arabistas e Islamólogos (Salamanca, 1992), bajo el título "Medicinal nutrients as home remedies: a case of convergence in the medieval Middle Eastern culinary and medical tradition".

[30] Véanse los capítulos 20, 21 y 22 de *Kanz al-fawā'id.*

[31] Una primera versión de este trabajo se leyó en el Congreso de Historia de las Ciencias Árabes celebrado en Granada en 1992.

DATOS PARA UNA CRONOLOGÍA DE LA ARQUITECTURA MILITAR DE SHARQ AL-ANDALUS: LAS PUERTAS DE LA ALCAZABA DE DENIA Y SUS PARALELOS, Y LA FORTALEZA DE CHERA (VALENCIA)

Basilio PAVÓN MALDONADO
C.S.I.C. Madrid

1- ALCAZABA DE DENIA Y SUS PUERTAS

Denia *-Dāniya-* ha sido objeto últimamente de varios estudios novedosos de gran interés[1]. María Jesús Rubiera da en su libro de *La taifa de Denia* dos interesantes piezas artísticas que encabezan arqueológicamente la historia de la ciudad: una basa de tipo califal y lápida funeraria con el año 1057, esta última conservada en Benidorm. La basa es de mármol con exquisita decoración labrada. Tiene plinto, dos toros y escocia entremedia respondiendo al tipo de basa ática de la Antigüedad, replicada en buen número de basas del Califato de Córdoba, principalmente en Madīnat al-Zahrā'. En esta ciudad palatina se registran las tres modalidades decorativas de la basa de Denia, que es casi gemela de una basa exhumada en aquélla en los últimos años[2]. En mi libro *El arte hispanomusulmán en su decoración floral* aparece la

[1] Rubiera Mata, M. J., *La taifa de Denia*, Alicante, 1985, 1988; y Azuar, R., "La portada interior de la Torre del Mig de la alcazaba de Denia", *Sharq al-Ándalus. Estudios Árabes*, Alicante, I, 1984, pp. 123-130; y *Denia islámica. Arqueología y poblamiento*, Alicante, 1989.

[2] Pavón Maldonado, B., *El arte hispanomusulmán en su decoración floral*, Madrid, 1988: número 120 de Tabla V-15 (foto).

decoración del plinto de la basa alicantina[3], la de la escocia[4] y las cintas con cordón de dos ramales de los toros o boceles[5]. Hace años fotografié una basa califal del Alcázar de Sevilla cuyo plinto se anima con la misma decoración del plinto de la basa de Denia. A los talleres califales de Madīnat al-Zahrā' habrá que atribuir la basa alicantina, dentro de la segunda mitad del siglo X.

Importante es la lápida mencionada, de la segunda mitad del siglo XI, época en que sin duda estaría ya levantada la alcazaba, a la que se añadiría, entre los últimos años de esa centuria y los primeros de la siguiente, la puerta de la Torre del Mig que daba entrada al recinto anexo de NE, si no a la misma fortaleza. En el lado opuesto está la llamada Puerta del Baluarte, entrada directamente relacionada con la alcazaba, reformada probablemente en época almohade e incluso la cristiana. Rubiera y Azuar[6] dieron las primeras ilustraciones de ambas puertas, que he tenido oportunidad de ver y dibujar últimamente. A mi juicio, la puerta árabe oculta en la torre cristiana del Mig se erigiría, como he dicho, en la transición del siglo XI al XII, siendo por tanto construcción almorávide, con paralelos que iremos viendo a lo largo de este trabajo.

La puerta de la Torre del Mig tiene en planta un codo sencillo que, como es sabido, aparece por primera vez en las puertas granadinas de los Pesos y de Monaita (s. XI), si se exceptúan las puertas -que yo he llamado de codo topográfico- del castillo califal de Gormaz[7] y de Alcántara de Toledo[8]. La planta es cuadrada, de 4,19 metros de lado, y las entradas exterior e interior enseñan el juego de las cuatro mochetas, es decir, un arco a continuación de otro. La fachada exterior está muy deteriorada, pero sustancialmente tiene el mismo programa de

---

[3] *Ibidem*, Tabla V, pp. 41-42-43, y Tabla V-15, número 115 (foto).

[4] *Ibidem*, Tabla XVII, pp. 103-104-105 y Tabla XXV-83, número 512 (foto).

[5] *Ibidem*, generalizada en boceles y cenefas estrechas.

[6] Obras citadas.

[7] Zozaya, J., *Islamic Fortifications in Spain: some aspects*, B. A. R., 1984, pp. 636-673.

[8] Pavón Maldonado, B., "Las puertas de ingreso directo en la arquitectura hispanomusulmana", *Al-Qanṭara*, Madrid, VIII, 1987, p. 360, fig. 8.

la puerta interior, ligeramente modificada. Tiene ésta arco de medio punto algo peraltado, dibujado dentro de alfiz rehundido, sin impostas a la vista y con dovelas convergentes al punto medio de la línea de impostas, pero con la novedad de dibujarse las extremas fuera de la caja del alfiz. Sobre el arco se ve otro ciego y de medio punto con dovelas de piedra entre las que alternan piezas enteras y piezas partidas; en realidad, este arco es el reflejo de la bóveda del interior, que figura en la fachada cual si fuera arco de descarga, según aparece ya en la fachada exterior de la Puerta de los Pesos, de Granada, aquí de ladrillo. Esta superposición de arco, ciego el superior, de origen romano y bizantino -la puerta de San Pedro de las murallas romanas de Lugo tiene este tipo de puerta-, se ve ya en la puerta califal de la medina de Ágreda (Soria), en Bāb al-Qablī (s. XI) del ribat de Tit, en Marrruecos, y en una de las puertas del primitivo Alcázar de Sevilla.

El arco de la Puerta del Mig tiene 1,82 metros de luz, 1,24 de altura y jambas de 1,47 de altura. La profundidad de los compartimentos entre las mochetas es de 1,05 metros. Como la Puerta de Monaita de Granada, es probable que las gorroneras fueran de madera, tal como se ve hoy. Lo que más llama la atención de los arcos de la puerta alicantina es la rosca de medio punto, si bien pudiera tratarse de un arco modificado en los arranques, siendo primitivamente de herradura; pero esto parece muy incierto. La arquitectura árabe conoce arcos de medio punto, con o sin jarjas, como lo prueban el arco interior de la puerta del castillo califal de Tarifa, la Puerta del Mayordomo en Toledo, los arcos de las puertas granadinas, de época zirí, y las de Hernán Román y de Elvira, según grabados de Heylan del siglo XVII, la puerta de Alpuente (Valencia)[9], arcos interiores de las puertas del Socorro y de Sevilla, de Niebla, arco del Puente de la Torre Vieja -albarrana- de la alcazaba de Badajoz, los arcos interiores de las puertas de la Coracha y del Capiel de esa misma fortaleza y la puerta desaparecida de Santa Margarita, antigua Bāb al-Kuḥl, en Palma de Mallorca. Una puerta árabe de medio punto se ve aún claramente en el castillo de Alcaudete (Jaén), y en el de Castro del Río -el *ḥisn Qatrum* de Ibn Ḥayyān- (Córdoba), hay otra

[9] Ribera, A., y Gómez, R., "El Castell d'Alpont (València). Noticia sobre restos constructivos de época califal", *Actas I Congreso de Arqueología Medieval Española (1985)*, III, *Andalusí*.

puerta islámica de piedra algo modificada, que enseña arco de medio punto y otros caracteres de la Puerta del Mig, que analizamos a continuación. Por último, un raro ejemplar se da en la fortaleza o albacar de Planes, que tendré oportunidad de describir más adelante.

Lo del alfiz rehundido, con las dovelas extremas dibujadas fuera de caja, es otra novedosa modalidad de la Puerta del Mig, que se repite en las siguientes puertas islámicas, comprendidas entre el siglo XI y XII: puertas de la cerca de Niebla, puerta de la Pastora, de Medina Sidonia, las comentadas entradas de los castillos de Castro del Río y de Alcaudete, y la puerta de Belén, del Corral de los Ballesteros, de Córdoba[10]. Otra característica que ayuda a fijar cronologías es el arco sobrepuesto que traduce al exterior la bóveda de la habitación interna, arco que enseña alternativamente dovelas enteras y dovelas partidas. Esta última modalidad técnica es vieja en la arquitectura hispanomusulmana, viéndose ya en el puente de Córdoba, arcos gemelos contiguos a la desaparecida Puerta de Sevilla de la cerca de Córdoba, puente de Guadalbacar (Córdoba), arco del puente de la Torre Vieja -torre albarrana- de la alcazaba de Badajoz[11], arco superior de la puerta de Santa Margarita, en Mallorca, y arcos interiores de la Puerta de Sevilla en Niebla[12]. En el Norte de África reaparece en el arco superior de la fachada exterior de Bāb al-Had, de Rabat, de época almohade.

Como se ha visto, la puerta de la Torre del Mig es ejemplar que se codea con otras entradas islámicas, todas de piedra y de la misma época, formando interesante repertorio que se puede adscribir a la segunda mitad del siglo XI o principios del XII. Discutible en este sentido es la cronología de la puerta cordobesa de Belén, pues algunos sillares enseñan marcas de canteros inusuales en obras hispanomusulma-

---

[10] Pavón Maldonado, B., "Entre la historia y la arqueología. El enigma de la Córdoba califal desaparecida", *Al-Qanṭara*, IX, 1988, pp. 175-176; y Gracia Bois, R., "El Corral de los Ballesteros", *Boletín de la Real Academia de Córdoba*, 90, 1970, pp. 5-24.

[11] Pavón Maldonado, B., "Notas de arte, arquitectura y arqueología hispanomusulmana", *Al-Qanṭara*, 1993.

[12] Arcos de piedra de la habitación interior sobre los que carga la bóveda baida de ladrillo.

nas. Es probable que esas marcas las añadieran los cristianos, pues se encuentran en piedras del interior. Como conclusión, la alcazaba de Denia es erigida o rehecha cuando se levantan las puertas mencionadas de Alcaudete, Planes, Puerta de La Pastora de Medina Sidonia, puertas de Niebla, la Torre Vieja de la alcazaba de Badajoz, puerta cordobesa de Belén y quizá las puertas de Elvira y de Hernán Román de Granada. No hay indicios de que la puerta de Denia tuviera escalera interior para acceder al segundo cuerpo o terraza. Sólo detecto escalera interior en la mencionada del ribat de Tit, en la cordobesa de Belén y una cristiana, en codo. Por lo visto era prácticamente inusual en Al-Ándalus, pues la escalera de la torre de Belén parece cristiana; sin embargo se dan casos en las puertas almorávides de Marrakech.

No es caprichoso equiparar cronológicamente la puerta de Denia a las granadinas, en las que, exceptuada la de Hernán Román, aparece el ingreso en codo y el arco con alfiz rehundido. Un síntoma claro de arcaísmo de aquélla es que la supuesta rosca de herradura no es aguda, como la de Monaita de Granada, mientras que la de los Pesos de esta ciudad enseña, al igual que el arco exterior de la Puerta de Sevilla en Carmona y el de Alcalá la Real, por vez primera en la arquitectura militar hispanomusulmana, herradura apuntada. Este tipo de rosca es la más generalizada en la mayoría de puertas comentadas del siglo XII y las de las dos centurias siguientes.

Respecto al codo del pasadizo de las puertas hispanomusulmanas, codo sencillo, y sus orígenes, Torres Balbás[13] ya señaló la mayor antigüedad, dentro de la segunda mitad del siglo XI, de las puertas de los Pesos y de Monaita, seguidas inmediatamente -añadimos nosotros- de la puerta primitiva de la alcazaba de Málaga, puerta de la Villa de Faro[14], puerta de la Torre del Mig de Denia y las cuatro de la cerca de Niebla. Sobre todas ellas la malagueña, la de Faro y la de Denia aportan como novedad el juego de cuatro mochetas correspondientes a los arcos dobles del interior y del exterior, adelantándose en ello a otras

---

[13] Torres Balbás, L., "Las puertas en recodo de la arquitectura hispanomusulmana", *Al-Andalus*, XXV, 1960, y *Ciudades hispanomusulmanas*, II.

[14] Pavón Maldonado, B., *Ciudades y fortalezas lusomusulmanas. Crónica de viajes por el Sur de Portugal*, Madrid, 1993, p. 73 (planta en codo publicada por Joao de Almeida).

puertas almohades y nazaríes. Añadiendo a las puertas en codo hispánicas erigidas en el llano y no por razones topográficas, como lo fueron las comentadas del castillo de Gormaz y la de Alcántara de Toledo, ambas del siglo X, procede revisar sus orígenes. En contra de la opinión de Creswell que vio las primeras puertas en codo en la ciudad de Bagdad de la época abbasí, desestimando las puertas en codo sencillo de los fuertes bizantinos de Anastasiana, Belezma y sobre todo de Tignica (Túnez), añadidas, según ese autor, en época árabe, Torres Balbás opinaba que estas últimas son bizantinas[15]. Las plantas de estos fuertes africanos fueron publicadas por S. Gsell, Diehl, Saladin y, últimamente, por Denys Pringle.

Más tarde, Lézine[16] dio con dos puertas árabes tunecinas de la segunda mitad del siglo X y principios del XI, localizadas en la alcazaba de Susa y en el ribat de Monastir. Últimamente he tenido la oportunidad de ver y dibujar esas puertas tunecinas, la bizantina de Tignica y las dos árabes. La del fuerte de Tignica concretamente tiene las mismas fábricas de sillares que el resto de la fortaleza bizantina del siglo VI y no cabe hablar por tanto de que ese ingreso fuera añadido por los árabes. Y respecto a los árabes de Susa y Monastir, también de codo sencillo, quedan dentro de una torre sobresaliente en planta, destacando la buhedera rasgada de la fachada exterior, que en Al-Ándalus se ve por vez primera en las puertas del castillo de Gormaz, Bisagra vieja de Toledo, de Sevilla en Carmona y las nazaríes tardías del castillo de Jimena de la Frontera y de la Justicia de la Alhambra, y al parecer también existió, impuesta en el siglo XIII, en la puerta granadina de Elvira. De Ifrīqiya debieron llegar a España, concretamente a Granada, las puertas de codo sencillo, bajo el gobierno de los soberanos ziríes Zawi, Habbus y Badis, emparentados con los ziríes del Norte de África. Conocida es la rebeldía de Zawi b. Ziri, que, con familiares y adeptos, obtuvo autorización para salir de Ifrīqiya e irse a Andalucía después del

---

[15] "Las puertas en recodo", y Creswell, *Early Muslim Architecture*, II, Oxford, 1940, pp. 26-29; y *Fortifications in Islam before A. D. 1250, apud Proceeding of the British Academy*, XXXVIII, London, 1952, pp. 101-105; *A Short account of Early Muslim Architecture*, Baltimore, 1958, pp. 174-179.

[16] Lézine, A., *Deux villes de Ifriqiya*, Paris, 1971; y *Architecture de l'Ifriqiya. Recherches sur les monuments aghlabites*, Paris, 1960.

año 1002, muerto ya el dictador Al-Manṣūr, noticias que explica con detalle el polígrafo granadino Ibn al-Jaṭīb, en su *Kitāb a'māl al-a'lām*[17]. La puerta de la Torre del Mig, de Denia, vendría a continuación, dentro ya de la dominación almorávide. El punto más polémico sobre la prioridad cronológica de las puertas árabes en codo tunecinas se centra en la entrada en codo del ribat de Monastir, que tiene ya arco de herradura aguda, alfiz rehundido y dintel encima adovelado, como la granadina de los Pesos. Aquélla, según Lézine, se relaciona con las reformas introducidas en el ribat en el siglo XI, y ello no está muy descaminado considerando que la decoración floral de los arcos decorativos de la parte superior es de tipo aglabí, por tanto un arcaísmo local, pero de otra parte el alfiz de arcos tunecinos en general es una prestación hispánica que se instala en Ifrīqiya entre finales del siglo X y los comienzos del XI, como lo prueba la Gran Mezquita de Susa, seguida del arco de la entrada de la antigua midhá de la Gran Mezquita de Qayrawán y de los arcos de las galerías del patio de este oratorio, rehechas en época ḥafṣí (s. XIII), como reconoció Creswell. En trabajo aparte tendré oportunidad de describir detenidamente todos estos aspectos relativos a los paralelismos, analogías e influencias entre la arquitectura hispanomusulmana y la de Ifrīqiya.

La otra puerta, la del Baluarte, de la alcazaba de Denia, también merece nuestra atención. Tiene fachada exterior de piedra en talud, arco de herradura apuntada sin alfiz y dovelas enteras y partidas. El arco mide de luz 1,50 y altura hasta el trasdós de 2,70; y las jambas, 1,63. El ingreso es directo, modificado en época cristiana, pero el arco más interior deja ver rosca de herradura de piedra. El tramo primero de la entrada de dos mochetas tiene las paredes costales inclinadas, con convergencia imaginaria hacia fuera, modalidad que se ve en las puertas almohades Ruwah y de Had de Rabat. Esta última puerta tiene en el arco más superior alternancias de dovelas enteras y partidas. Creo que la puerta del Baluarte debe situarse entre el siglo XII y XIII, si bien con reformas cristianas seguras. Hoy la puerta exterior del albacar de la alcazaba enseña arcos de herradura aguda con dovelas enteras y

[17] *Historia medieval islámica del Norte de África y Sicilia*, traducción, notas e índices por Rafaela Castrillo, Madrid, 1983, pp. 53-57.

partidas, modalidad que quedó en la ciudad cristiana como un remedo de las puertas árabes del siglo XI.

2 - LAS PUERTAS DEL CASTILLO DE ALCAUDETE (JAÉN), PLANES (ALICANTE) E IBIZA.

A) *Castillo de Alcaudete.*

Este castillo, merecedor de breve estudio como paralelo de la fortaleza de Denia y otras similares, es citado en dos ocasiones en el siglo IX, por Ibn al-'Idārī (*Bayān II*). Se le conoce como *ḥiṣn al-Qabdāq*, en los alrededores de Jaén y vecino del Castillo de Lucubín[18]. Alcaudete y su tierra caen sucesivamente en poder de los cristianos, con Fernando III, y de los árabes entre los años 1240 y 1244, y definitivamente es ganada por aquéllos, junto a Alcalá la Real y el Castillo de Locubín, en 1338[19]. Yāqūt la llama "ciudad de los términos agrícolas de Córdoba, fortaleza bien poblada y mercado fructífero", y Al-Idrīsī dice que es "fortaleza considerable, bien poblada, al pie de una montaña que da cara a Occidente, con mercado frecuentado"[20]. Según Ibn al-Jaṭīb, en el año 1300 Muḥammad I acampa en la medina y la cerca, refugiándose los habitantes en su fortaleza; con este motivo se establecieron en la villa y rábita los musulmanes, y se construyó un foso.

En Al-Ándalus había otros Alcaudetes. En Portugal Alcabadeche, según Jaime Oliver Asín, y el Caudete de las Fuentes, en Valencia. María Jesús Rubiera, en su libro *Villena en las calzadas romana y árabe*[21], escribe: "el Alcaudete andaluz -de la provincia de Jaén- está documentado en árabe como *al-Qabdāq*, transcripción árabe de Cap d-aq, es decir, *caput aquae* ("cabeza de agua"). Todos los Caudetes de la

---

[18] Aguirre Sádaba, F., y Jiménez Mata, M. del C., *Introducción al Jaén islámico (estudio geográfico-histórico)*, Jaén, 1974; y Vallvé, J., "La división territorial de la España musulmana. La cora de Jaén", *Al-Andalus*, XXXIV, 1969.

[19] Nieto Cumplido, J., *Corpus medievale cordubense (1106-1255)*, Córdoba, 1979, pp. 120, 141, 153.

[20] Idrisi, *Description de l'Afrique et de l'Espagne*, trad., notas y glosario de R. Dozy y M. J. de Goeje, Leide, 1866, p. 252.

[21] Alicante, 1985.

región valenciana están en zona castellana y funcionan como Alcaudete". En el Alcaudete andaluz, junto a la muralla o barrera del primitivo hábitat árabe figura una vieja calle llamada del Agua.

Mucho debió padecer la fortaleza árabe de Alcaudete, ubicada en lo alto del monte y rodeada de barbacana -repisa muy ajustada-. Tiene varias torres rectangulares, dos de ellas muy próximas dando custodia a la entrada árabe. Dentro de la fortaleza se conserva un aljibe abovedado árabe, cerca de la impresionante atalaya situada hacia el centro de la plaza. Pero esta torre, al igual que casi todos los lienzos murarios, la erigieron los cristianos, sin duda en sustitución de otra árabe de menor envergadura. Tiene planta rectangular de 11,70 por 14,90 metros, y el grueso de los muros no excede los 2,90. Por dentro enseña dos o tres plantas. De la fortaleza parte una muralla -hoy llamada La Barrera-, que rodeaba el primitivo hábitat islámico. En realidad, era un albacar que incluiría una mezquita ocupada ahora por la iglesia de Santa María. Por los alrededores del monte creció la población cristiana, con su Haza, el Barrio Nuevo y las calles del Agua y del Barranco.

La puerta del castillo, la única parte auténticamente árabe que se conserva en la fortaleza, es de ingreso directo, con cuatro mochetas y sus correspondientes arcos, exterior e interior. La bóveda de medio cañón de ladrillo del interior se refleja en ambas fachadas en forma de arco de medio punto, según se vio en Denia. Las gorroneras son piedra cuadrada. La fachada exterior de sillares queda flanqueada por sendas torres de mampostería. Tiene arco de medio punto muy peraltado, de 1,77 metros de luz y 3,02 de alto, con dovelas de 0,51 de ancho. La altura de las jambas se sitúa en 1,50. El arco se dibuja dentro de alfiz rehundido por fuera del cual se dibujan las extremas, incluidas las cuñas de las jarjas, según se vio también en Denia y en otros paralelos ya comentados. Por encima del arco se ve aquel superior de ladrillo de la bóveda interior. Esta fachada se repite exactamente igual en el interior.

En estas tierras de Jaén, aparte de muros y torres de tapial, el arco de la puerta de Alcaudete es uno de los escasos restos islámicos de piedra conservados del siglo XI. Otro arco de piedra de semejante cronología es el que permanece oculto dentro de la torre cristiana del

homenaje, del castillo de Alcalá la Real[22]. Tiene rosca de herradura ligeramente apuntada, al parecer dentro de alfiz rehundido; está enjarjado y conserva sus dos impostas anaceladas. El ingreso parece que sería en codo, aunque sólo ha llegado el tramo exterior de las cuatro mochetas, con sus correspondientes gorroneras con baquetón cilíndrico añadido a la nacela, según modelo cordobés. Esta puerta la feché hace años entre el siglo XI y el XII, relacionándola con las granadinas de Monaita y de los Pesos, considerando que ésta última tiene arco de herradura aguda, el primero conocido en Al-Ándalus en la arquitectura militar. De la vecina del Castillo de Locubín *-ḥiṣn al-'uqbīn-* tan sólo se conserva alto zócalo de fábrica de sillares bien escuadrados, probablemente árabes.

B) *Planes.*

En la cumbre del pueblo destaca sobre el caserío de la población una cerca, fortaleza o albacar de recios muros -1,30 metros de espesor- con ocho torres de tapial hormigonado. Sería fortaleza refugio como otros de la tierra alicantina[23]. La altura de las tapias o *tabiya* es de 0,80 metros. Este recinto de forma poligonal y alargado con sus torres rectangulares de distintos tamaños encierra aproximadamente 1.130 metros cuadrados; sin explorar aún el interior, no se ven restos de aljibe ni otro tipo de edificio. Del lado opuesto al pueblo, se encuentra la entrada precedida de un antemural o barbacana de 0,80 metros de espesor, también de tapial. Desde el arco exterior de la entrada hasta llegar al recinto existe pasadizo en codo con arco interior de dovelas de piedra, al parecer cristiano. Pero el arco exterior de la puerta es árabe.

Nuevamente vemos en él rosca rebajada de medio punto con 1,70 de luz por 2,43 de altura. El despiezo de las dovelas de lajas de piedra muy estrechas alternando con las tres superiores más anchas, aunque de

---

[22] Pavón Maldonado, B., "Arte, símbolo y emblemas en la España musulmana", *Al-Qanṭara*, VI, 1985, pp. 110-111, fig. 1.

[23] Ferrer Merset, P., *Muralles i castells del Comtat*; y Segura i Martí, J. Mª, y Torró i Abad, J., *Catàleg castellològic de l'àrea de Treball del Museu Arqueològic Municipal d'Alcoi*, C.A.H.A.

forma irregular, todo muy desalineado pero con impronta árabe segura, que recuerda en parte el arco de la puerta de la población de Alpuente (Valencia). Tiene en los arranques a modo de jarjas, y la convergencia de las dovelas se sitúa aproximadamente en el punto medio de la base del vano de la puerta. Las lajas horizontales pisan alternativamente las dovelas formando típico escalonamiento propio de arcos árabes de los siglos X y XI. Una de las dovelas, como la puerta descrita de Alcaudete, enseña rebaje o rediente para mejor acoplamiento del dovelaje con las piedras horizontales. Dentro de su rareza, el trazado es árabe, adscribible al XI o principios del XII, en la frontera de la dominación almorávide y la almohade.

Planes en siglo XIII pasa a los cristianos, siendo señor de la fortaleza y villa Gil Garcés de Azagra (1259) y en 1261 lo era Guillén de Rocafull[24]. Como lo prueba su relativo buen estado de conservación, la fortaleza de Planes debió jugar un papel importante militar en todo tiempo.

C) *Ibiza.*

Las excavaciones practicadas estos últimos años entre los baluartes de San Jorge y de Santiago dan a entender que la muralla árabe de tapial hormigonado con mechinales de esta parte occidental no se corresponde con la erigida por allí en época cristiana tardía, según planta de Costa inspirada en dibujos del Archivo General de Simancas del siglo XV-XVI. Esta muralla árabe ahora aparecida, que se presenta con bastantes adherencias cristianas, tiene una puerta o postigo con arco de medio punto algo rebajado y enjarjado; hasta las jarjas las quince dovelas son de piedra formando a modo de arco rebajado o escarzano no inusuales en postigos de murallas islámicas, como el del Agujero de Niebla y otros más. El dovelaje del arco tiene 0,38 de ancho, y el arco 1,27 de luz y 1,70 de altura.

[24] *Muralles i casells del Comtat.*

3- LA FORTALEZA DE CHERA (VALENCIA)

Una de las fortalezas más originales por su planta, de *Sharq al-Ándalus*, es el llamado "Castillejo" de Murcia, seguida de la de Chera, próxima a Sot de Chera. Ambas de planta rectangular con torres en los ángulos y otras en los muros de los costados. Las dos tienen antemural o barbacana. La primera bien conocida y estudiada por Gómez-Moreno y Torres Balbás, era residencia-fortaleza almorávide[25]. La de Chera, prácticamente inédita, es fortaleza campera hoy semioculta por la vegetación salvaje de la campiña, fortaleza o albacar de sofisticada planta, con escasos paralelos dentro y fuera de Al-Ándalus. No parece que por allí hubiera población, siendo un fuerte, quizá atalaya inicialmente, dependiente de Sot de Chera en donde destaca, impresionante torre talaya de tapial, rodeada de cerca o barbacana muy ceñida.

El castillo de Chera tiene planta rectangular con torres cuadradas huecas en los ángulos y otra en medio de los costados mayores, simétricas. Esta cerca de cuatro torres o *burŷ*, que más parece ribat que otra cosa -recuérdese el ribat de la isla de San Fernando, de Cádiz-, se ve rodeada por una ceñida barbacana, que en planta dibuja exactamente la interior. La entrada, prácticamente irreconocible hoy, estaría en el costado S. y describiría a partir de la barbacana un doble codo.

Aproximadamente en el centro existe una torre atalaya cuadrada de 7 por 7,10 metros de lado, con muros de 1,05 de grosor. La puerta de ingreso estaba en alto, a 2 metros aproximados del suelo, y tenía dos o tres habitaciones de pisos improvisados de madera. Hoy está totalmente hueca. Toda la construcción es de tapial hormigonado con mucho canto, de 0,80 metros la altura de las tapias. Al pie la torre se reconoce la caja de la que, sin duda, sería cisterna o aljibe de forma cuadrada.

No se prodiga este tipo de planta en Al-Ándalus; sólo se le aproxima el comentado "Castillejo" de Murcia, a 500 metros del castillo de Monteagudo, ambos de época almorávide. En la provincia alicantina se ven plantas cuadradas o rectangulares con torres en los ángulos, en Albaida -cristiana-, el monte Almiserá -torres redondas de facturas

---

[25] Gómez-Moreno, M., *Ars Hispaniae*, III, p. 280; y Torres Balbás, L., "Monteagudo y el Castillejo de la Vega de Murcia", *Al-Andalus*, II, 1934, pp. 366-372.

cristianas inicialmente- y el castillo de Fornas, en el límite con la provincia de Valencia -casa señorial fortalecida cristiana con torre atalaya árabe reutilizada-. Si se prescinde de la barbacana, su paralelo más exacto es el castillo de San Romualdo de la isla de San Fernando, de Cádiz, estudiado por Torres Balbás[26]. Aquí de seguro hubo un ribat, si bien no está suficientemente probada su atribución a los árabes. Torres Balbás estuvo indeciso acerca de si era fortaleza árabe o cristiana del siglo XIV erigida por mano de obra musulmana. La construcción es también de tapial hormigonado, pero con zócalos de recios sillares vistos, en algunos tramos de la cerca exterior. Se asemeja a Chera por las torres cuadradas de los ángulos, otras dos en los costados mayores y, como novedad, una tercera en uno de los frentes menores, posiblemente correspondiente a capilla cristiana añadida. Como quiera que fuere, este castillo gaditano y el de Chera tienen un parecido sorprendente, si se prescinde de la barbacana del último. Otro castillo o albacar propiamente dicho es el de Marmolejo (Jaén), dibujado por Jimena Jurado en el siglo XVII[27]. Tiene éste planta rectangular con torres redondas en los ángulos y torre atalaya aislada hacia el centro, como en Chera. Y en el castillo de Álora (Málaga) la planta cuadrada enseña también torres cuadradas en los ángulos y una centrada en dos de sus costados[28]. No voy a extenderme a fortalezas hispanomusulmanas con torres en los ángulos y otras en los costados, tipo campamento de origen romano-bizantino que se prodigan en el Norte de África y en la arquitectura omeya de Siria. Únicamente citar fortalezas bizantinas norteafricanas de Thamugadi, Qasr Belezma, Anastasiana, Tubunae -fuertes de ocho torres- o los de Castal y Diana Veteranorum -sólo con torres en los ángulos-[29]; o los ribats árabes de Susa y Monastir

---

[26] Torres Balbás, L., "El Castillo del lugar de la Puente, en la Isla de Cádiz", *Al-Andalus*, pp. 271-289.

[27] Eslava Galán, J., "El fuerte cuadrado en España", *Revista de Arqueología*, 55, 1985, p. 50.

[28] Pavón Maldonado, B., *Ciudades hispanomusulmanas*, Madrid, 1992, pp. 195-196.

[29] Pringle, D., *The defense of Byzantine Africa from Justinian to the arab Conquest*, I-II, 1981.

(Túnez). Con estos últimos relacionó Torres Balbás el castillo ribat gaditano comentado, por las habitaciones interiores en torno al patio.

La fortaleza de Chera parece un híbrido de residencia señorial fortificada y albacar o cortijo del campesinado, que allí encontraba seguro refugio en los momentos de peligro. El binomio de cerca torreada y torre atalaya aislada en medio, era un clisé muy frecuente en la castellología hispanomusulmana, retomada o imitada por los cristianos. Torre y cerca o cortijo que servían de refugio de moros cuando eran acosados por los cristianos se citan en la provincia de Jaén[30]. Para la castellología levantina es útil conocer una de las torres atalayas almohades de los alrededores de Badajoz, llamada de los Rastros, aún en pie, de planta octogonal y con Barbacana muy ceñida, de planta cuadrada, cuya entrada en codo curiosamente carece de gorroneras, es decir no tenía portezuelas. Las grandes torres atalayas árabes, como lo confirman varias de la tierra de Córdoba, tenían barbacana o cortijo, incluidas las cristianas, réplicas de aquéllas. Ese clisé de cerca y atalaya tiene el recinto de Chelva (Valencia), viéndose también en Cazorla (Jaén), Alcaudete, Jódar, castillos toledanos de Almonacid y de Mora, y otros de la provincia de Guadalajara. Un ejemplo tardío (s. XV-XVI) de este tipo de fortaleza, que es citado en documentos moriscos, es el castillo de Rodalguilar (Almería), formado por especie de barbacana de planta rectangular con torres redondas en los ángulos y torre atalaya en el centro. En realidad, los castillos de tapial árabe del valle del Vinalopó eran sustancialmente grandes torres atalayas autosuficientes rodeadas por albacar abarbacanado. Atendiendo a su barbacana, órgano defensivo al parecer inaugurado en Al-Ándalus en las dominaciones almorávide-almohade, Chera sería de los inicios del siglo XII. No faltan fortalezas ceñidas por barbacana de planta semejante a los muros torreados principales: tramo de muralla almohade de Sevilla entre las puertas de la Macarena y la de Córdoba, alcazaba de Antequera y castillo del Alcázar de Marchena, en Carmona.

Más problemático es ver un ribat en Chera atendiendo a su planimetría, pues en realidad el ribat en Al-Ándalus no llegó a alcanzar

---

[30] Paz, R., "Visitas a encomiendas de la Provincia de Castilla en el siglo XV", *Miscelánea de estudios dedicados al profesor Antonio Marín Ocete*, Granada, 1974, pp. 184-185.

una forma definida, dándose ribat en castillos -castillo de Fuengirola-, albacares, mezquitas y torres atalayas e incluso en ciudades o medinas, como es el caso de Mahdiyya (Túnez). Es probable que en *Sharq al-Ándalus*, al igual que en otras comarcas, la voz ribat alternaría con la de *al-munastir*, como se ve en el Almonastil de Alicante o en Castellón, por la Sierra de Espadán, Vall de Almonacid, ambos hábitats citados en el siglo XIII. Por allí mismo existe el topónimo del "Pico de la Ràpita". Julián Ribera y Tarragó[31] nos informa que había en Denia hacia el siglo X, en las faldas del Mongó y junto al mar, una especie de monasterio o fortaleza a donde se retiró para hacer vida de ribat Abulmotárrif, discípulo del célebre alfaquí granadino Abenabizamanín, el cual alternaba sus rezos y vida contemplativa con la tarea de plantar árboles en torno al monasterio. La semejanza en planta del castillo de Chera y el gaditano de San Romualdo, supuesto ribat, puede alumbrar algo sobre la función de la fortaleza valenciana. La fortaleza de Chera, prácticamente única en Al-Ándalus por su planimetría, es un ejemplo singular en la arquitectura hispanomusulmana.

4- A MODO DE SÍNTESIS DE LA ARQUITECTURA MILITAR DE *SHARQ AL-ÁNDALUS*

No es mi propósito hacer aquí una exposición amplia, acompañada de bibliografía exhaustiva, de la castellología de *Sharq al-Ándalus*, que desde hace años viene siendo objeto de estudio por investigadores locales, nacionales y extranjeros[32]. Estos últimos años he viajado por las provincias de Valencia, Castellón, Alicante y Murcia, con la

---

[31] "Un monasterio musulmán en Denia", *Disertaciones y opúsculos*, II, 1928, pp. 203-205.

[32] Vallvé Bermejo, J., "La división territorial de la España musulmana (II). La cora de Tudmir (Murcia)", *Al-Andalus*, XXXVI, 1972; Azuar, R., *Castellología medieval alicantina*, Alicante, 1981; Navarro Palazón, J., "De la Murcia musulmana a la Murcia cristiana (s. VIII-XIII). Aspectos arqueológicos", *Historia de la Región Murciana*, III, 1981; Bazzana, Cressier, Guichard, *Les châteaux ruraux d'Al-Andalus. Histoire et archéologie des husun du Sud-Est de l'Espagne*, Madrid, 1988; Epalza, M., "Funciones ganaderas de los albacares en las fortalezas musulmanas", *Sharq al-Andalus*, I, 1984; Llobregat, E.A., "De la ciudad visigótica a la ciudad islámica", *La ciudad islámica*, Zaragoza, 1991.

intención de examinar de cerca multitud de fortalezas de esta zona oriental de la Península, examen que tiene por finalidad completar mi segundo tomo de *Tratado de arquitectura hispanomusulmana. Ciudades y fortalezas*[33]. De manera que ahora me propongo dar sólo una rápida visión de esa experiencia, conjugándola en lo posible con lo que he ido cosechando en el resto de la Península Ibérica.

No es fácil hacer síntesis de la tierra dominada por los árabes que nos ocupa. Lo árabe por donde pasa todo lo uniforma. Cada dinastía impone una uniformidad; la suma de ellas es Al-Ándalus. En lo militar, la arquitectura árabe resultó más agresiva que la occidental, con órganos defensivos infinitamente superiores, copiados de inmediado por los cristianos. La arquitectura militar de *Sharq al-Ándalus* de los siglos XI-XII, paradójicamente, en muchos aspectos se asemeja a la del lado opuesto de la Península, es decir, *Gharb al-Ándalus*, en tierras portuguesas[34] y de Extremadura, siendo ello claro exponente del empuje militar desplegado intencionadamente y con igual intensidad en los dos extremos por los nuevos invasores africanos. Sin embargo, hay un órgano defensivo-ofensivo fundamental, la torre albarrana, prácticamente inédita en Levante, exceptuada la del castillo valenciano de Corbera, estudiada por Bazzana[35]. Extremadura y Portugal, con los almohades, son ricas en esas torres exteriores. Tampoco se prodiga la puerta con ingreso en recodo: alcazaba de Denia, las abarbacanadas de Santa Eulalia y de los Vidrieros de Murcia y la de Chera, castillo de Alcalá de Mula, aparte de las cristianas de la villa del llano de Penáguila y Perpunxent. No se citan corachas *-qawraya-*, superficiales o subterráneas, si bien en Morella existe el topónimo "corachar", y aquella torre albarrana de Corbera bien pudo ejercer la función de coracha con una fuente de agua próxima. En *Sharq Al-Ándalus*, la agreste y montuosa topografía, que tanto distanciaba la fortaleza

---

[33] Pavón Maldonado, B., *Tratado de arquitectura hispanomusulmana*, t. I, *Agua*, Madrid, 1990.

[34] Pavón Maldonado, B., *Ciudades y fortalezas lusomusulmanas*.

[35] Bazzana, A., "Éléments d'archéologie musulmane dans al-Andalus: caractères spécifiques de l'architecture militaire arabe de la région valencienne", *Al-Qanṭara*, I, 1980.

encumbrada de la corriente fluvial, cuando existía -pongo por caso el castillo de Ricote, al pie del Segura-, anulaba toda posibilidad de toma de agua directa, de ahí la multiplicidad de aljibes de la lluvia en el castillo y sus albacares. Quizá a ese carácter agreste se deba la prácticamente nula presencia de torres albarranas; éstas, fundamentalmente, se reservaban para el llano o terreno poco accidentado.

Realmente, quien presuma de haber subido a los castillos más elevados de la Península reconocerá que ninguno ofrece tanta dificultad en su ascensión como los alicantinos y los murcianos, el de Ricote, Penáguila, Alcalá, Cocentaina, Almiserá, Orihuela, Mariola, Cox, Callosa. El hábitat árabe en *Sharq al-Ándalus* residía, temporalmente y en tiempos de peligro, en montes y sierras excesivamente encumbradas, lo que condicionó su arquitectura militar, sintetizada en una gran torre atalaya autosuficiente, con recinto abarbacanado o albacar y el consabido aljibe, esto de una parte; de otra igualmente excesiva austeridad sin más concesión reconocida de orden decorativo que la torre monumental de Villena y algo en la de Biar, la de Aledo y su réplica en la Torre Alfonsina de Lorca. Estas torres festivas por el interior -sobre todo en las bóvedas-, en contraste con los muros completamente lisos del exterior, se alinean con la torre almohade de la calle de Porvera, en la cerca de Jerez de la Frontera, Torre de la Vela y la del Homenaje de la alcazaba de la Alhambra o de la de la Cárcel, de aspecto almohade-mudéjar, del castillo de la Mota, de Alcalá la Real (Jaén).

Todo con los almorávides y almohades era tapial hormigonado tan consistente como nuestro actual cemento; y se revestían los paramentos de falso aparejo de sillares pintados de rojo, amarillo ocre, blanco o rojo, de ahí las torres del Oro, las Blancas o Albaydas o de la Plata, las Bermejas, que han quedado en la toponimia. Las saeteras, por lo general, siguiendo la moda almohade, estaban debajo de los merlones prismáticos -Alcalá de Gallinera y castillo de Sagunto-, con remates a veces apiramidados. Se rehuía la torre redonda, menos las poligonales -al pie del Segura en Orihuela y torre de la muralla urbana de Alpont-. Probablemente las torres redondas de Alcira fueran árabes, como una de la cerca de Játiva, precedidas de las romanas-bizantinas de Cartagena. Falta en Levante la torre de Faro, es decir, almanara propiamente dicha -no así el topónimo-, baluarte de dos pisos, el superior, de menor

planta, a modo de pabellón del almuédano, para cobijo del centinela u hogar del fuego o fogata, como se ve la torre de Espantaperros de la Alcazaba de Badajoz, en la sevillana torre del Oro o en una torre de la alcazaba de Guadix. Pienso que este tipo de almanaras existían en Levante, todas relacionadas y en parejas gemelas de la gran almanara de la alcazaba de Susa (Túnez), del siglo IX, estudiada por Lézine, que tiene la puerta a dos o tres metros sobre el nivel del suelo, como en las talayas hispanomusulmanas, pongo por caso la del castillo de Mariola. Esa torre tunecina tiene pronunciado talud y en el interior había una mezquitilla. La escalera gira en torno a machón central con habitaciones superpuestas; es decir, la estampa viva de un faro, del que derivan asimismo la Giralda y la Torre del Oro. En el paisaje arquitectónico castrense de *Sharq al-Ándalus*, aún poco conocido y de talante tan austero, llaman la atención plantas como las del castillo de Monteagudo y el "Castillejo" de la Vega de Murcia y la de la valenciana fortaleza de Chera.

Esta uniformidad impuesta por los almorávides y, sobre todo, por los almohades en tierras levantinas a través de los tapiales hormigonados, bien patentes en las torres del Valle del Vinalopó y las del paso de Gallinera, nos da una imagen castrense peculiar que lo es también de todo Al-Ándalus. Me refiero al sistema de torres y castillos atalayas que jalonan los valles y caminos o calzadas, éstas a veces pisando las preislámicas, como ha reconocido María Jesús Rubiera en su libro sobre Villena. Yo he reunido en esquema gráfico con escala varias de esas torres vigía, con o sin albacar o barbacana, que a veces generan una fortaleza o castillo, que incluye aljibe, generalmente dispuesto al pie y por fuera del baluarte, excepto la primitiva torre árabe del castillo o fortaleza residencial de Fornas, con cisterna dentro y en medio de la primera planta. En ese esquema destacan las dimensiones de las torres de Villena, Biar y Mola, también la de Jijona, quizá significando la mayor importancia militar de éstas, frente a las restantes de tamaño ordinario.

María Jesús Rubiera, apoyándose en Jaime Oliver, dice que este sistema de atalayas es el mismo que el de la Marca Media, y podemos añadir que el de todo Al-Ándalus. Es un sistema árabe secular, que se adentra en la época omeya, al menos en las tierras comprendidas entre el río Tajo y el Duero, con su prolongación hasta el Ebro. En esa

extensa zona se ven torres colosales, verdaderas calahorras a la vez que atalayas -Noviercas, Mezquetillas, Soliedra, Bujarrabal, etc.-, de época califal, y con fábricas de aparejo de soga y tizón semejantes a las de la gran torre de Alpont (Valencia), emplazada en la transición de las tierras de Valencia y de Cuenca. Esta torre inicialmente era torre atalaya del siglo X. Pero, ¿qué se sabe de este tipo de construcción con aparejo omeya, en las provincias de Murcia, Castellón y Alicante? María Jesús Rubiera dice que las fortalezas árabes levantinas de los siglos VIII, IX y X serían suplantadas por las almorávides y las almohades, que son las que han llegado a nuestros días. Es elocuente al respecto este texto del *Muqtabis* de Ibn Ḥayyān, evocado por la doctora Rubiera: "Alicante está sobre el mar con el conjunto de castillos a ella unidos, y las alcazabas que están a su alrededor". El texto, escrito en el siglo X, sin duda hace alusión a fortalezas omeyas, pero ¿qué tipo de fábrica tenían? ¿eran de tapial hormigonado como el castillo califal de Baños de la Encina o los muros de la fortaleza y villa de Segura de la Sierra? Pienso que de haber existido en *Sharq al-Ándalus* fortalezas de piedra de la etapa omeya, cual es el caso de Alpont, hubieran sido respetadas y hubieran resistido hasta nuestros días. Nunca se sabrá si la fortaleza de Orihuela, mandada derribar por 'Abd al-Raḥmān III, según Ibn Ḥayyān, era de sillares. Ello nos lleva a admitir que en esta zona de Al-Ándalus de siempre las construcciones militares fueron de tapial hormigonado y que la acción de los emires y califas de Córdoba no alcanzó una influencia decisiva o importante en ella, al punto de no haberse reflejado en una arquitectura más oficial de piedra.

Las fábricas y sistemas constructivos árabes levantinos son una informe amalgama de tapiales, tapiales hormigonados, mamposterías de hiladas regularizadas y muros mixtos de mampostería y tapial. Nada de piedra o sillares bien escuadrados. Ésta es la herencia islámica que nos ha llegado, lo que no está reñido con la presencia de restos cerámicos, viscochados o vidriados, de época omeya o del siglo XI, que se pueden rescatar al pie de esos muros de tapial: Murcia, Orihuela, Denia, Monteagudo, castillo de Mariola, Cocentaina e incluso el alto de Almiserá, por poner algunos ejemplos. La textura del tapial hormigonado, de otra parte, merece ser atendida en determinados casos. La torre de Villena es, con mucho, de una solidez proverbial: un hormigón casi indestructible, tanto como el del castillo califal de Baños de la Encina,

restos de muro árabe conservado en el castillo cristiano de Segura de la Sierra, torre de Setenil (Málaga) y torre de Aledo (Murcia). Ese mismo tipo de hormigón se deja ver en Mariola e incluso en Penáguila. Lo difícil es distinguir dos o más tipos de tapial en una misma fortaleza, como exponentes de épocas diferentes, según se advierte, por ejemplo, en Guadix (Granada), con alcazaba de tapias más deleznables que los muros de la medina (s. X-XI). Éste es el caso de Villena: los muros de la torre, con espesor de 3,80 metros, son infinitamente más consistentes que la muralla del albacar; lo mismo ocurre en Penella, cuya torre atalaya, de época tardía, se aparta de tapiales más consistentes de la muralla contigua. Y otro caso es el de la torre principal de Fornas, sin duda atalaya islámica muy antigua. Alcalá de Gallinera es un amasijo de fábricas de todo tipo, sobresaliendo muros mixtos de mampostería y tapial encima, como en el castillo de Orihuela y el de Callosa. Y en Cocentaina la actual atalaya del castillo cristiano del cerro suplantó a otra árabe de la que tan sólo se ha conservado un aljibe, actualmente ruinoso. La puerta del albacar de Planes, de muros de tapial, como se ha visto, nos lleva a las postrimerías del siglo XI o principios del XII. Y si nos referimos a torres atalayas del llano o el valle -la de Macanes o Manzanas, sin duda del árabe *al-manẓar*, con el significado de torre mirador o vigía, Agres, las de la Almudaina y Carricola- son de tapial con mechinales, siempre huecas por dentro; es decir, tenían plantas de pisos improvisados de madera, según norma generalizada desde el siglo X: castillo califal de Baños de la Encina y atalayas de la provincia de Jaén. De entre esas fábricas destaca a veces la mampostería hormigonada, es decir, tapias de piedra con mechinales, cual es el caso del castillo de Olocau (Valencia)[36], que se deja ver en otras fortalezas alicantinas de segundo orden.

Atendiendo a su especial clase de tapial hormigonado, la gran torre de Villena, con planta cuadrada de 15 metros de lado, pudo ser fortaleza prealmohade y quizá anterior a los almorávides, como la murciana de Aledo, de hormigón durísimo, zócalo con zarpa al exterior y bóvedas hechas con ese mismo material, todo muy semejante a la de

[36] Pavón Maldonado, B., "Contribución al estudio del arabismo de los castillos de la Península Ibérica (Región Levantina). El castillo de Olocau de Valencia", *Al-Andalus*, LXLII, 1977, pp. 207-225.

Villena. La de Aledo -planta cuadrada de 12,85 metros de lado- consta que fue asediada por los almorávides en la última década del siglo XI. Conviene tener presente que las torres grandes califales por encima de los 10 metros de lado son las del Trobador de la Aljafería de Zaragoza -16,50 por 11,50-, Novierca (Soria) -12,35 por 8,87-, Mezquitillas (Soria) -14,43 por 10,05-, atalaya de Toya (Jaén) -11,30 por 10,80-. La razón de estas torres de gran envergadura es que eran baluartes autosuficientes capaces en casos extremos de retener una guarnición entera. Dentro de la dominación islámica, erigidas entre los siglos XII y XIII, las torres más monumentales son la Calahorra de Gibraltar -20 por 17 metros-, la de ángulo de Antequera -17,70 por 16,75 metros- y la de la Vela de la alcazaba de la Alhambra -16 metros de lado-. Todas ellas responderían por el nombre árabe de *burŷ* o el de la *qal'a hurra*. Las torres atalayas ordinarias, cuadradas o rectangulares, no rebasaban los 8 metros de lado: Almudaina -6,70-, Chera -7,00-, Benifallim -7,99 por 7- o Carricola.

Según se ha visto, la fortaleza reina de Levante era la torre atalaya, con entrada en alto y rodeada de cerca muy ceñida, tipo bien definido en Carricola, Sot de Chera, Chelvas, torre del llano de Agres y Benifallim. No faltaba el simple albacar o recinto murado con torres, con o sin torre maestra dentro: Planes, Carbonera, Gallinera, Agres. A veces la torre atalaya es sustituida por un castillete provisto de amplio albacar con su aljibe: el murciano castillo de la Luz, Monteagudo, Orihuela, Cocentaina, Alicante, Olocau, Onda, Pliego. Todas estas fortalezas respondían por el nombre de *ḥiṣn*, y cuando lo permitían las condiciones del terreno en alianza con una posición estratégica privilegiada, surgía la *qal'a*, como Alcalá de Chivert, Alcalá de Gallinera y Alcalá de Mula. Surgieron aquellas dos, al igual que la mayoría de Al-Ándalus, como fortalezas a la vez que hábitats estables, primero dentro de los albacares y después en extramuros. Fueron verdaderas villas o madinas, y como tales se mantuvieron por algún tiempo en la dominación cristiana. Cuantos Alcalá han subsistido nos llegan como grandes y florecientes poblaciones con su núcleo preurbano, cerca o distante de la fortaleza árabe inicial o *qal'a*, excepto Alcalá de Mula y Alcalá de Gallinera, abandonadas quizá entre los siglos XIV y XV. Respecto al albacar o a los albacares, término que no figura en las crónicas árabes -en la dominación islámica serían conocidos por *al-*

'askar o *al-ḥizām-*, los de *Sharq al-Ándalus* generalmente tienen muros menos gruesos que los de los castillos o torres a los que protegen, de 0,90 a 1,20 metros, norma no aplicable a otras regiones de Al-Ándalus.

Me he referido antes a los aljibes, una vez en el interior de las torres, pero los más emplazados al pie del baluarte, clisé éste muy generalizado en Al-Ándalus; y si la fortaleza tenía uno o varios albacares, una cisterna por cada uno de ellos. Se comprueba que las fortalezas islámicas con mayor número de aljibes son las de Játiva, Sagunto, Alcalá de Mula y Alpont. Lógicamente eran usuales los estanques o albercas camineras, ubicadas en la falda de los montes coronados por castillos. María Jesús Rubiera habla por el camino de Villena de el *Zaricejo*, del arabismo Zafarache -al-*saḥrīŷ*-, tratado por la doctora Garulo[37]. Pues bien, al pie del cerro encumbrado del castillo de Callosa se ve una de esas albercas o estanques árabes, que tomaba el agua de una vaguada rocosa que descendía desde la cumbre de la fortaleza. Tiene planta rectangular -12,25 por 3,82- y es de fortísimo hormigón de color rojo o almagra en los paramentos del interior, con zarpas y una dependencia pequeña contigua. Se ve perfectamente un rebaje en una de las paredes para entrada del agua desde el cauce rocoso del monte.

Como advertencia final y orientación recordamos qué castillos, madinas o fortalezas anteriores al siglo XII se citan en las crónicas árabes, sin comprometernos aquí a mencionar esas fuentes: Valencia, Alcira, Játiva, Sagunto, Cullera, Almenara, Olocau, Lorca, Murcia, Chinchilla, Ricote, Mula, Orihuela, Molina de Segura, Denia, Sujur, Aspe, Biar, Elda, Alicante, Callosa, Denia, Cocentaina, Gallinera. A partir del siglo XIII prácticamente todos los castillos medievales alicantinos están citados en la obra *Alicante y su territorio en la época de Jaime I de Aragón*[38]. El problema del binomio *ḥiṣn - madīna* que se aplica en las fuentes a algunos de esos hábitats -pongo por caso

---

[37] Garulo, T., "Toponimia hispano-árabe. Al-saḥrīŷ", *Al-Qanṭara*, I, 1980, pp. 27-41; y Pavón Maldonado, B. "Notas sobre arte y arqueología hispanomusulmana en Andalucía", *Andalucía Islámica. Textos y Estudios*, II-III, 1981-1982, pp. 209-210.

[38] Martínez Ortiz, J., *Alicante y su territorio en la época de Jaime I de Aragón*, Alicante, 1993.

Orihuela, a la que se llega a conocer también como alcazaba e incluso *qal'a-* no parece tal problema puesto que los árabes instalan esa dualidad en multitud de villas o ciudades de todo el Al-Ándalus. Es decir, el hábitat aludido unas veces es llamado castillo por la fortaleza que presidía la población, y otras madina en su sentido más amplio implicando ello la existencia de murallas, mezquita o mezquitas y mercados. Sobre si algunos castillos levantinos tenían mezquitas, caso poco habitual en Al-Ándalus, Madoz escribe: "el castillo de Tárbena con mezquita".

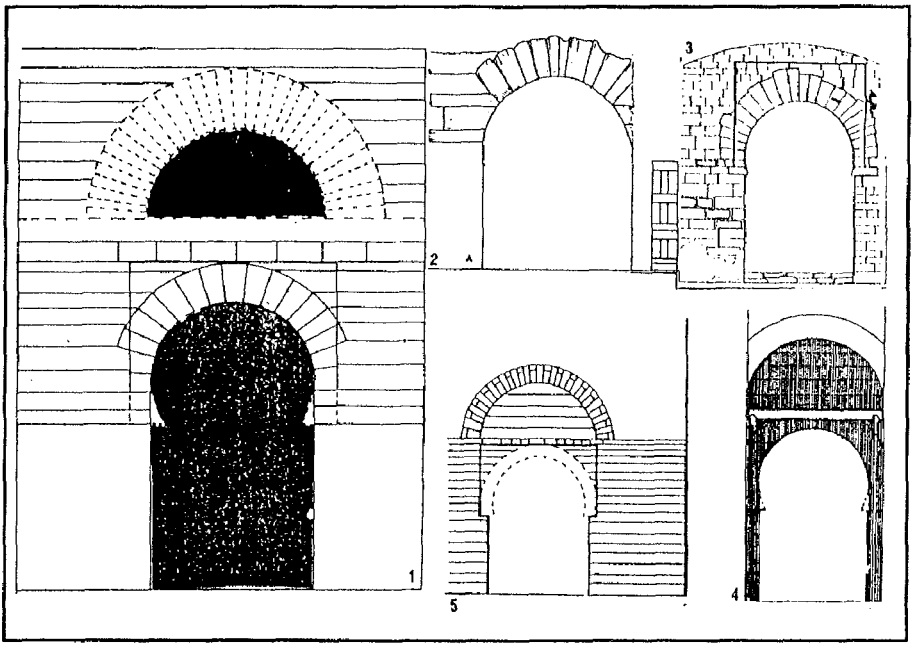


Fig. 1 1. Puerta del Castillo, Castro del Río (Córdoba); 2. Puerta de Alpont (Valencia); 3. Puerta Torre del Mig, Denia (Azuar); 4. arco visto por el interior; 5. arco exterior.

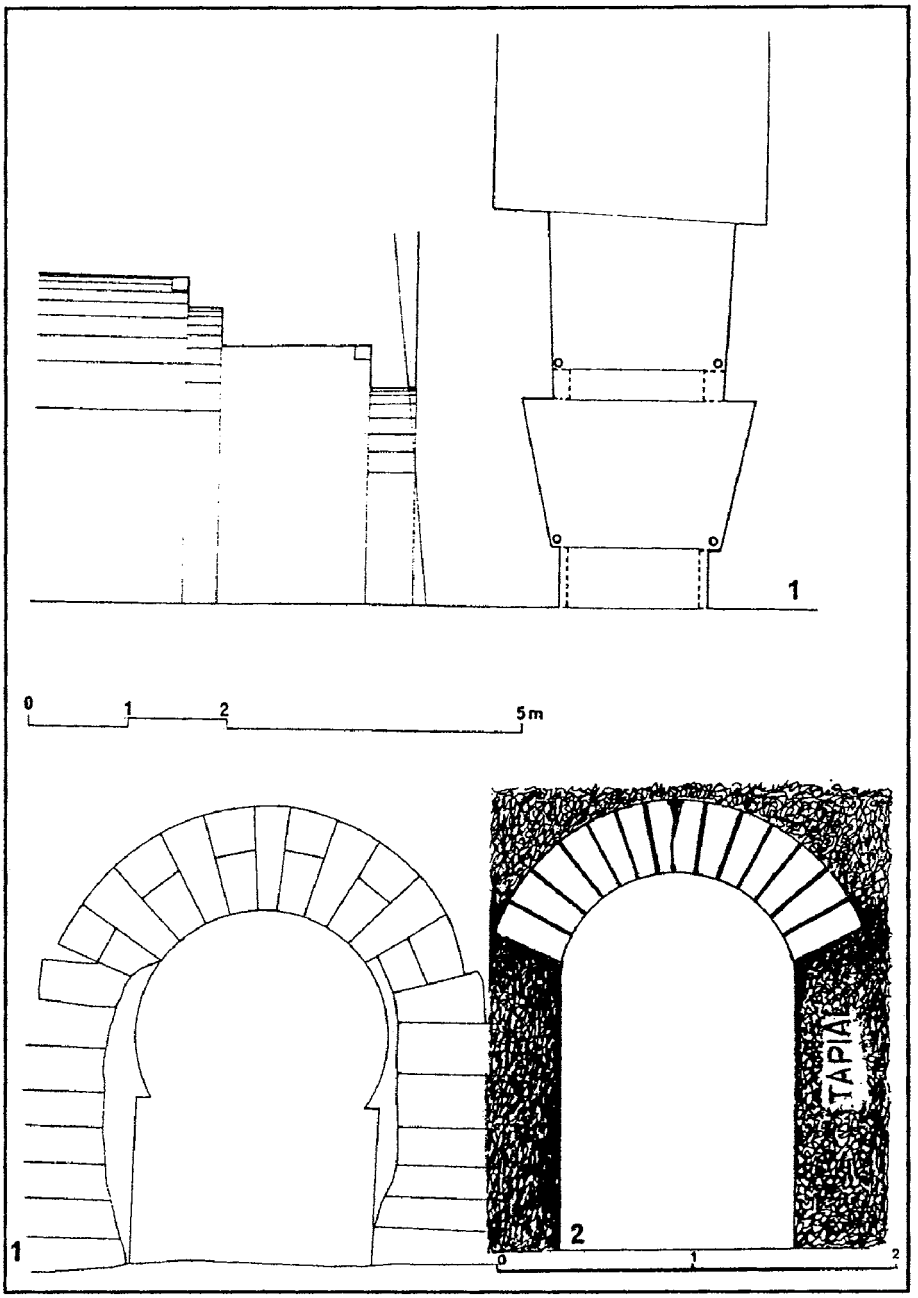


Fig. 2 1. Puerta del Baluarte, Alcazaba de Denia; 2. Puerta de Ibiza.

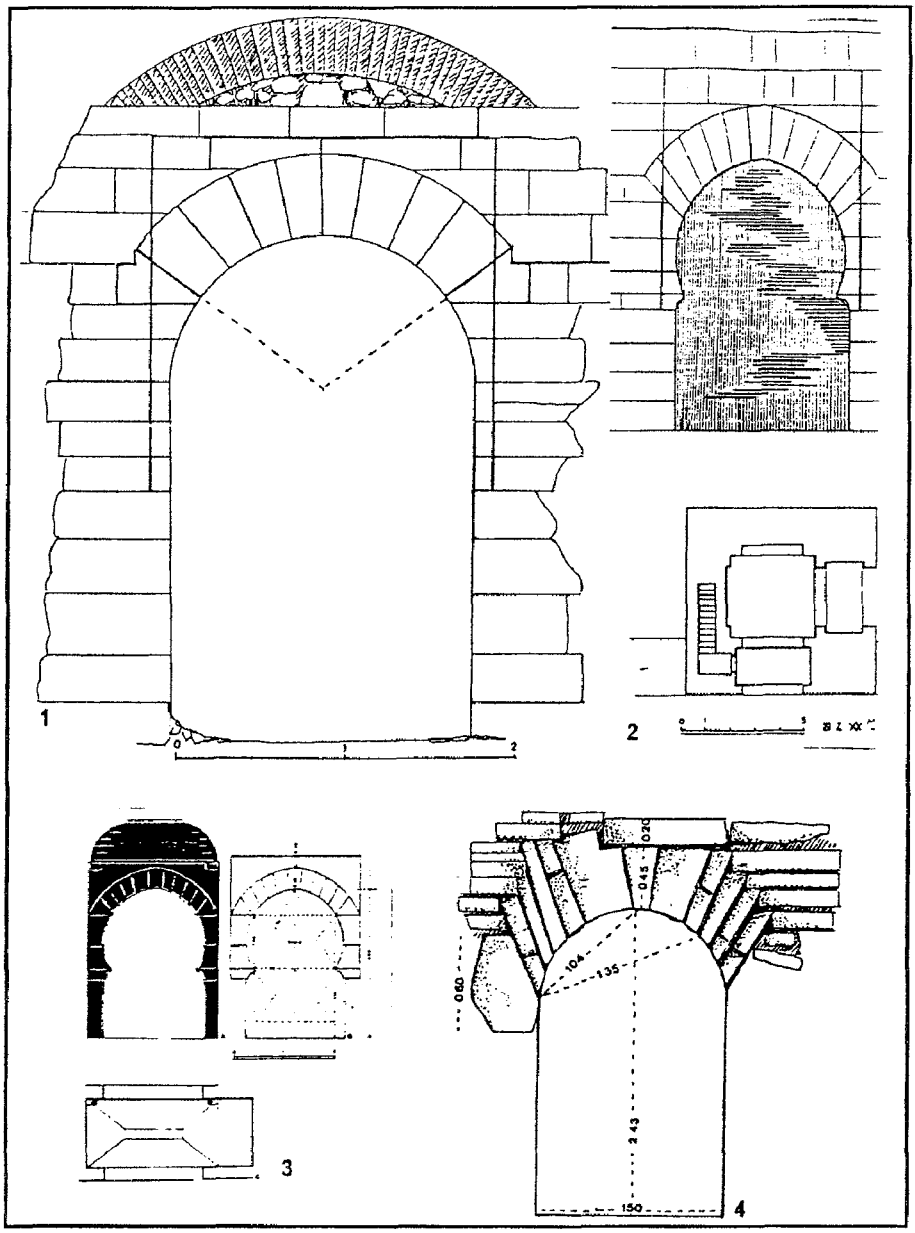


Fig. 3 1. Puerta del Castillo de Alcaudete; 2. Puerta de la Torre de Belén (Córdoba); 3. Puerta del Castillo, Alcalá la Real (Jaén); 4. Puerta del Castillo de Planes (Alicante).

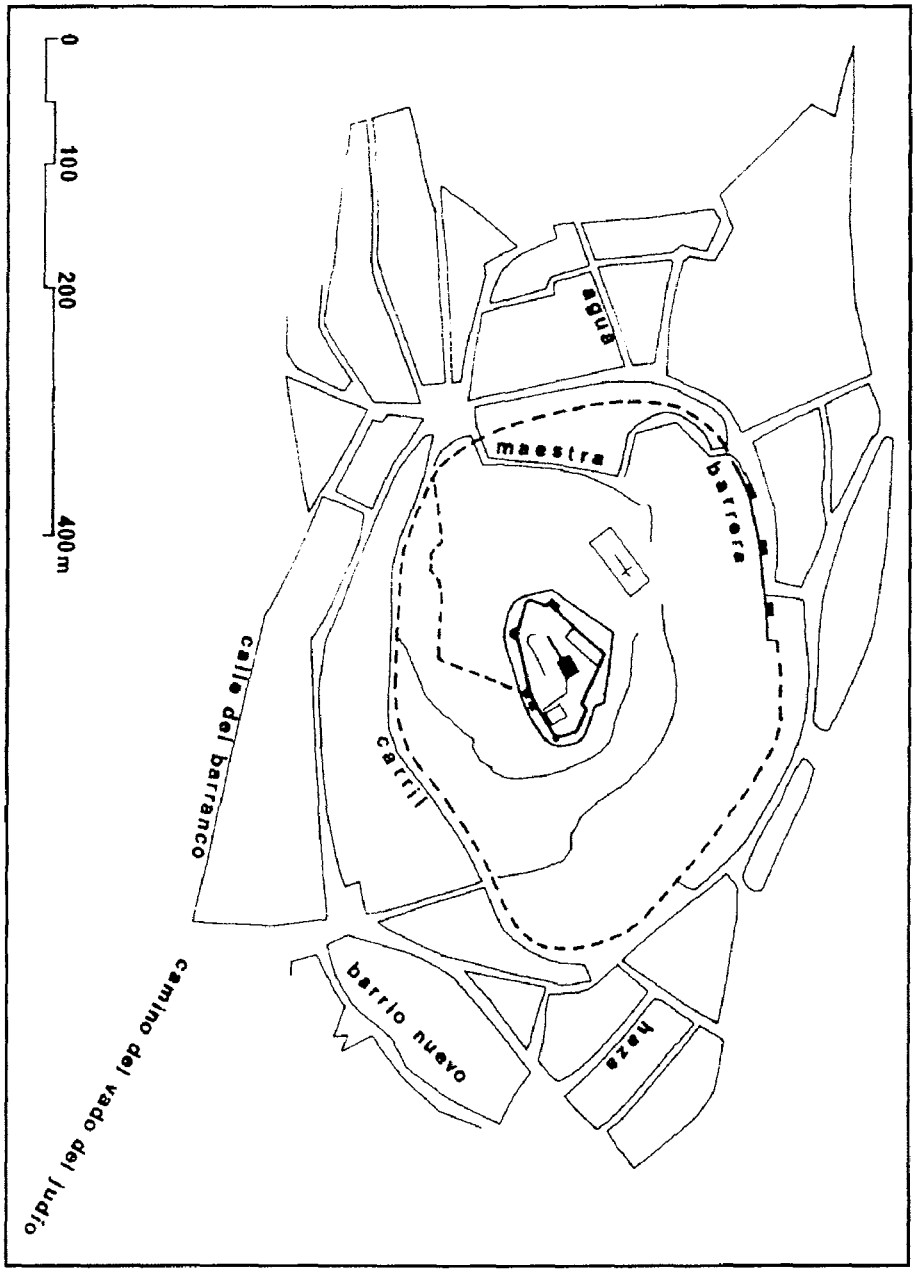


Fig. 4 Castillo y recinto antiguo. Alcaudete (Jaén).

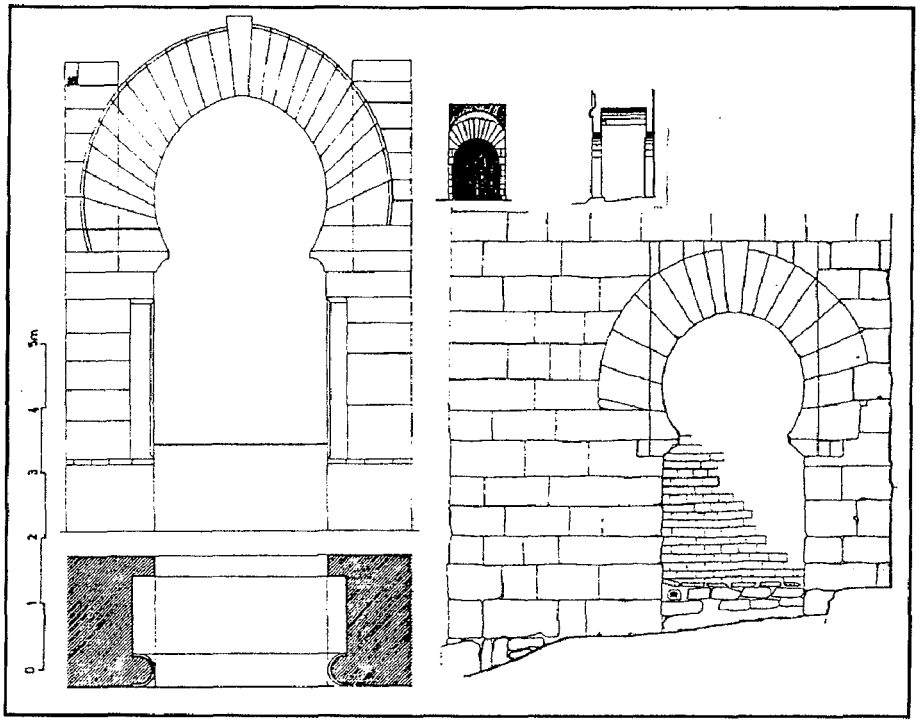


Fig. 5 A. Puerta de la Pastora, Medina Sidonia (Cádiz); B. Puerta del castillo califal de Tarifa. C. Puerta del Buey, Niebla; fachada exterior.

Fig. 6 A) Puerta de la Torre del Mig, Denia: arco interior; B) Puerta árabe del castillo de Alcaudete (Jaén).

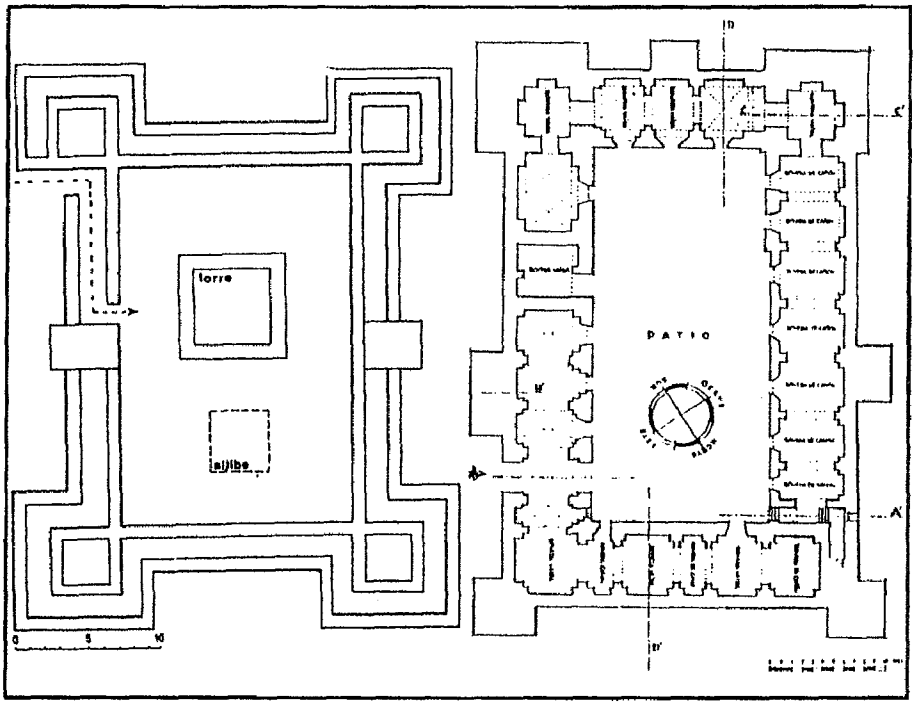


Fig. 7 A) Castillo de Chera (Valencia); B) Castillo de San Romualdo, Isla de San Fernando, Cádiz (Según Torres Balbás).

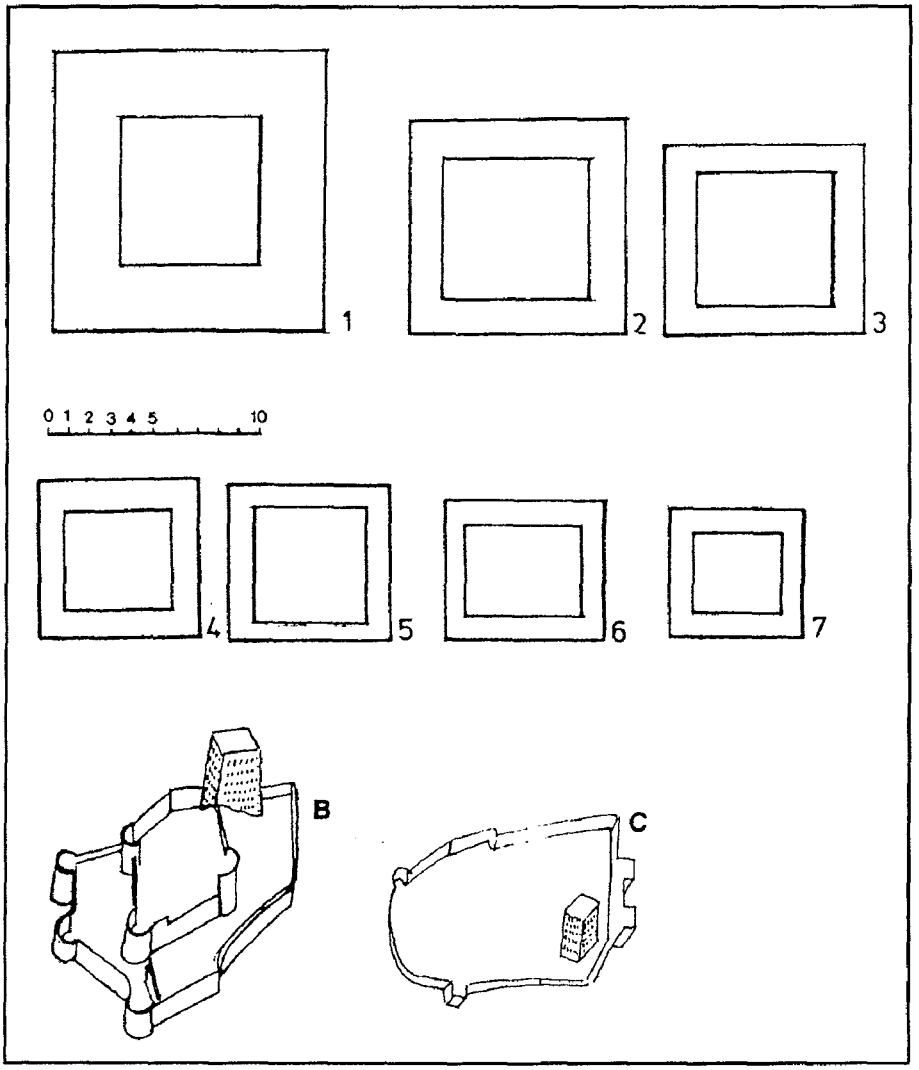


Fig. 8 Torres de castillos árabes de la provincia de Alicante: 1. Villena; 2. Novelda; 3. Petrel; 4. Biar; 5. Bañeres; 6. Jijona; 7. Sax. B) Castillo de Biar; C) Castillo de Novelda.

Approche linguistico-littéraire de: VICTOR HUGO: LES PAUVRES GENS, vers 1 à 43.

(*La Légende des Siècles*, 1859, 1877 et 1883)

Francisco RAMÓN TRIVES
Florentino HERAS
Universidad de Alicante

TEXTE:

Il est nuit. La cabane est pauvre, mais bien close[1].
Le logis est plein d'ombre, et l'on sent quelque chose
Qui rayonne à travers ce crépuscule obscur[2].
Des filets de pêcheur sont accrochés au mur.
Au fond, dans l'encoignure où quelque humble vaisselle
Aux planches d'un bahut[3] vaguement étincelle,
On distingue un grand lit aux longs rideaux tombants.
Tout près, un matelas s'étend sur de vieux bancs[4],
Et cinq petits enfants, nid d'âmes[5], y sommeillent.
La haute cheminée où quelques flammes veillent
Rougit le plafond sombre, et, le front sur le lit,

---

[1] Le détail est important; bien que pauvre, le pêcheur assure à sa famille un logis décent.

[2] "Obscur": on n'allume la chandelle que lorsque c'est absolument nécessaire: le crépuscule obscur, signe de pauvreté, est combattu par ce "quelque chose" qui rayonne et évoque la lueur du foyer et la chaleur de l'affection.

[3] Ce buffet doit être un vaisselier.

[4] Et non sur un sommier; c'est l'une des conséquences de la pauvreté.

[5] Le matelas sert de "nid" à ces cinq âmes d'enfants qui s'éveillent à la vie.

Une femme à genoux prie, et songe, et pâlit[6].
C'est la mère. Elle est seule[7]. Et dehors, blanc d'écume,
Au ciel, aux vents, aux rocs, à la nuit, à la brume,
Le sinistre océan jette son noir sanglot.
L'homme est en mer. Depuis l'enfance matelot,
Il livre au hasard sombre une rude bataille.
Pluie ou bourrasque,il faut qu'il sorte, il faut qu'il aille,
Car les petits enfants ont faim. Il part le soir
Quand l'eau profonde monte aux marches du musoir[8].
Il gouverne à lui seul sa barque à quatre voiles.
La femme est au logis, cousant les vieilles toiles,
Remmaillant les filets, préparant l'hameçon,
Surveillant l'âtre où bout la soupe de poisson,
Puis priant Dieu sitôt que les cinq enfants dorment.
Lui, seul, battu des flots qui toujours se reforment,
Il s'en va dans l'abîme et s'en va dans la nuit.
Dur labeur! tout est noir, tout est froid; rien ne luit.
Dans les brisants[9], parmi les lames en démence,
L'endroit bon à la pêche, et, sur la mer immense,
Le lieu mobile, obscur, capricieux, changeant,
Où se plaît le poisson aux nageoires d'argent,
Ce n'est qu'un point; c'est grand deux fois comme la chambre[10].
Or, la nuit, dans l'ondée et la brume, en décembre,
Pour rencontrer ce point sur le désert mouvant,
Comme il faut calculer la marée et le vent!
Comme il faut combiner sûrement les manoeuvres!
Les flots le long du bord glissent, vertes couleuvres;
Le gouffre roule et tord ses plis démesurés

---

[6] "Pâlit": en pensant à son mari qui est en mer, malgré la tempête épouvantable.

[7] Seule, parce que les enfants ne peuvent partager ses craintes.

[8] Extrémité de la jetée.

[9] Les récifs ou les écueils sur lesquels la mer vient se briser.

[10] Le pêcheur à l'âme simple emprunte ses comparaisons à ce qui lui est le plus familier.

40 Et fait râler d'horreur les agrès effarés[11].
41 Lui songe à sa Jeannie, au sein des mers glacées,
42 Et Jeannie, en pleurant, l'appelle; et leurs pensées
43 Se croisent dans la nuit, divins oiseaux du coeur.

En suivant l'histoire de l'Homme à travers les siècles, Victor Hugo est arrivé -dans *La Légende des Siècles*- à l'époque contemporaine, où il reconnaît une grandeur différente dans ses manifestations, mais non pas moins "sublime". On trouvera dans "Les pauvres gens" -objet de notre étude linguistico-littéraire- un aspect poétique de ce "sublime", où la forme et la musique pourront contribuer à la défense de cette classe si défavorisée.

Nous aborderons cette sorte d'épopée des "Pauvres Gens", en la situant d'abord dans un contexte historique, pour continuer notre étude suivant le plan déterminé par les quarante-trois vers que nous avons choisis. Nous ébaucherons une étude de l'article, de la qualification, du verbe, du participe présent, de la conjonction "et", de la versification, du timbre, des images et de la lumière. Pour finir, nous indiquerons la bibliographie utilisée.

0. LA FRANCE DU XIXe SIÈCLE.

L'histoire de la France au XIXe siècle est d'une extrême complexité, et présente des contrastes très accusés: après l'épopée impériale, la Restauration; par deux fois, après la République, l'Empire, au début du siècle comme après 1848.

A l'extérieur, des campagnes victorieuses, puis d'amères défaites, et deux invasions (1814-1815 et 1870).

A l'intérieur, des bouleversements politiques fréquents, des révolutions, de nombreux mouvements sociaux. Tant d'événements ont exercé une influence déterminante sur l'évolution littéraire du siècle,

[11] Même les objets inanimés paraissent vivre dans l'horreur de la tempête. Les voiles et les cordages du navire semblent épouvantés par la profondeur des vagues et la violence du vent.

dont les lignes de force n'ont plus la relative simplicité de celles des siècles précédents, plus aisées à définir.

Le XIXe siècle revendique hautement le libéralisme en littérature: liberté d'inspiration et de forme - donc recherche de thèmes nouveaux et d'expressions originales - liberté de s'exprimer soi-même, d'aborder de front les problèmes politiques et sociaux, **d'associer la science à l'oeuvre d'art et même à la poésie.**

Les intentions sont d'une largeur et d'une hardiesse extrêmes; le désir de renouvellement anime tout le siècle, et la diversité des tendances comme des oeuvres est caractéristique d'une continuelle transformation.

L'époque offre, en effet, des conditions sociales toutes nouvelles dont les écrivains doivent tenir compte: la Révolution a transformé la société, et les lecteurs sont devenus plus nombreux. Ce n'est plus à une élite que l'auteur s'adresse, mais à un large public; d'où le succès du théâtre et du roman. Le développement industriel et la concentration urbaine qu'il provoque posent des questions sociales de plus en plus aiguës; l'enrichissement de la bourgeoisie donne une place essentielle au problème de l'argent, qu'abordent surtout les romanciers. La misère de certaines classes sociales (comme celle des pêcheurs, dans le poème qui nous occupe) devient à son tour un thème littéraire, et le libéralisme politique s'affirme dans de très nombreuses oeuvres, même poétiques.

Des sentiments nouveaux -ou renouvelés- apparaissent sous les formes les plus diverses: le sentiment de la nature, étendu à des décors jusque-là dédaignés ou inconnus (la mer, les forêts sombres, les paysages lointains) s'élargit jusqu'à un exotisme parfois déroutant. Le sentiment religieux est réintégré par les romantiques dans l'oeuvre littéraire. La curiosité historique et scientifique oriente l'inspiration vers les civilisations ignorées ou méconnues, offrant des éléments originaux et authentiques de couleur locale. L'étude personnelle s'enrichit de nuances individuelles parfois étranges et rares. Enfin, le sens social s'affirme d'autant plus nettement que les auteurs participent souvent aux luttes politiques. Député, Lamartine devient, en 1848, le chef du Gouvernement Provisoire. Victor Hugo s'exile après le coup d'Etat du

2 décembre 1851. Plus tard, Zola défend courageusement l'innocence de Dreyfus[12].

Aussi la littérature du XIXe siècle est-elle très riche et très diverse. Toutes les formes s'y rencontrent: poésie, théâtre, roman, histoire, critique... Souvent, un même auteur s'affirme dans plusieurs genres à la fois.

L'évolution des idées et des goûts permet de distinguer trois grands courants qui paraissent se succéder, les deux derniers se déterminant par réaction contre les tendances précédentes, sans que leurs dates puissent être fixées de manière absolue. De 1820 à 1850, le Romantisme, dont l'influence a marqué tout le siècle. De 1850 à 1870 environ, le Réalisme, qui renouvelle surtout le théâtre et le roman, mais qui touche aussi la poésie parnassienne. Après 1870, le Symbolisme, qui s'efforce d'exprimer des rêves, des nuances, et de rendre à l'art sa subtilité et son mystère. Ses deux domaines d'élection sont la poésie et la musique.

Le mouvement romantique a eu une ampleur et une puissance extraordinaires. Né avec Chateaubriand, il éclate triomphalement d'abord avec les Méditations de Lamartine, en 1820, puis surtout avec les oeuvres de Victor Hugo, de Vigny et de Musset. Si la poésie est son mode d'expression préféré, il s'affirme aussi par le théâtre avec le drame, et par le roman. Victor Hugo apparaît très tôt comme le "chef de file" du mouvement, parce qu'il exprime hardiment les ambitions et les principes, et qu'il a laissé l'oeuvre la plus abondante du siècle. Le Romantisme proclame les droits de l'imagination et du coeur et exalte le "moi" tourmenté et orgueilleux d'êtres sensibles qui ont souvent le goût du malheur.

Toute oeuvre romantique est donc lyrique, le drame comme le roman. L'auteur veut s'y exprimer librement, sans plus se lier à des genres et à des règles déterminés; mais il reste toujours un artiste soucieux de belles images, de rythmes nouveaux, de rimes sonores.

De grands peintres, aux compositions puissantes et dramatiques, aux coloris éclatants, achèvent d'illustrer cette période: ainsi Géricault et Delacroix.

---

[12] Dreyfus F.G. (1968): *Histoire Universelle*: "Le temps des révolutions, 1787-1870". Livre de Poche/Larousse.

Cette vue d'ensemble ne suffit pas, en réalité, à rendre compte de la diversité d'un siècle qui voit s'opposer les théories de la "fonction du poète" (chargé d'éclairer les foules) et de "l'art pour l'art" (l'oeuvre ne doit tendre qu'à la beauté), qui voit apparaître tour à tour la poésie lyrique, épique et satirique, les romans sociaux, les drames et les pièces à thèse; qui représente côte à côte l'oeuvre démesurée, formant un ensemble ambitieux (Balzac, Zola) et le recueil étroit qui se veut parfait (*Les Trophées* de J.M. de Hérédia).

Notre époque doit au XIXe siècle des sources d'inspiration, des thèmes et des moyens d'expression dont l'influence est encore sensible dans le domaine littéraire, musical et pictural. Il lui doit une certaine conception de l'homme et de l'art, qui est aussi la nôtre. Hugo devient ainsi notre contemporain et ses "pauvres gens", nos proches.

1. L'ARTICLE

L'article, qui existait en grec ancien, était inconnu au latin classique. C'est une création du bas-latin, qui, après quelques hésitations entre plusieurs particules, a tiré l'article défini du démonstratif affaibli "ille" (renforcé, comme démonstratif, par l'adjonction d'une particule: "ecce-ille"): "le", "la", "les" sont les formes atones de (il)lum, (il)la, (il)los. De façon parallèle, l'indéfini a dégagé sa fonction du numéral "un", qui a conservé conjointement sa valeur primitive.

Quant au partitif, il s'est formé par étapes successives qui attestent les tendances du français vers une précision accrue. Cette fonction s'exprimait en latin sans particule, par simple adjonction du nom complément au verbe: "bibere aquam", en très ancien français: "boire eau" (l'italien en est resté à cette étape: bere acqua). Puis, la préposition s'introduit, pour marquer qu'il ne s'agit que d'une fraction, et non de la totalité de la substance ou de l'objet: "boire d'eau", deuxième étape à laquelle s'est arrêtée la langue d'oc ("beure d'aigo"). Enfin, insertion de l'article défini, pour mieux préciser l'objet: "boire de l'eau"[13].

---

[13] Dauzat Albert (1947): *Grammaire raisonnée de la Langue Française*. Paris: Edition IAC.

1.1. Valeur morphologique.

L'article marque le genre et le nombre. Il permet le changement de catégorie grammaticale. Il traduit particulièrement bien l'infini, l'inconnu, l'invraisemblable, ce qui permet de donner au discours des résonnances philosophiques.

1.2. Emploi des différents articles.

L'article actualise le substantif. Soit sous sa forme entière: "la cabane" (v.1); soit sous forme élidée: "l'encoignure" (v.5); soit sous forme contractée: "du bord" (v.38).

L'article sert aussi à introduire une notion de réalité immédiatement tangible, ou perçue concrètement: "la nuit", toujours la nuit. Le singulier "l'homme est en mer"(v.16) signale que le concept est pris dans sa totalité par rapport à sa compréhension et non à son extension.

1.3. L'article indéfini actualise un ou des objets pris dans un ensemble d'objets du même ordre.

Il sert à présenter un objet non encore connu: "une rude bataille" (v.17). Il sert aussi à actualiser avec une totale indifférence: "au sein des mers glacées" (v.41). Victor Hugo veut respecter cette idée de mystère qu'a la mer en soi, en nous donnant un sème de l'infini, qui irait de pair avec l'invraisemblable conceptuel inhérent de ce vers (v.41).

1.4. Article zéro.

Devant un substantif pris en fonction d'adjectif: "matelot" (v.16).

1.5. Les autres déterminants.

1.5.1. Les démonstratifs.

"Qui rayonne à travers **ce** crépuscule obscur" (v.3). De prime abord, on dirait que ce démonstratif a une valeur d'article défini, qui correspondrait à "le". Mais une lecture plus attentive permet d'affirmer que Victor Hugo veut mettre en relief "le crépuscule", en l'approchant de lui: d'où l'emploi de "ce", qui serait finalement plus vraisemblable (l'adjectif déterminatif démonstratif serait très proche du "je", donc de l'auteur).

1.5.2. Le déictique neutre.

"ce n'est qu'un point"(v.33). La neutralité nous donne un appui vers l'invraisemblable ou le monde imaginaire que défend Victor Hugo. Nous pouvons déduire que l'abondance d'articles, dans leur diversité, contraste bien avec le déictique démonstratif: "ce crépuscule obscur" souligne cette idée chère aux romantiques de la présence du "cosme" - se mêlant à la présence de l'auteur - dans toute oeuvre littéraire.

2. LA QUALIFICATION

L'actualisation par l'article est affaire d'instinct et d'automatisme. Mais on peut aussi noter les qualités essentielles ou accessoires de la chose ou du concept: la qualification dépend du sujet parlant. Victor Hugo en use largement dans ce texte.

2.1. Nature des agents de qualification.

2.1.1. L'adjectif:

"pauvre" (v.1); "seule" (v.13); "sombre" (v.17); "noir" (v.28); "froid" (v.28).

2.1.2. Epithète:

"un **grand** lit aux **longs** rideaux tombants" (v.7); "sur de **vieux** bancs" (v.8); "la **haute** cheminée" (v.10); "**blanc** d'écume" (v.13); "le **sinistre** océan jette son **noir** sanglot" (v.15); "une **rude** bataille" (v.17); "car les **petits** enfants ont faim" (v.19); "**dur** labeur!" (v.28); "**vertes** couleuvres" (v.38); "**divins** oiseaux du coeur" (v.43).

2.1.3. Participes présents, adjectifs verbaux:

"aux longs rideaux **tombants**" (v.7); "le lieu mobile, obscur, capricieux, **changeant**" (v.31); "sur le désert **mouvant**" (v.35).

2.1.4. Participe passé passif:

"plis **démesurés**" (v. 39); "les agrès **effarés**" (v.40).

2.1.5. Substantif + substantif:

"l'enfance matelot" (v.16). C'est une image semblable à: "pâtre promontoire", "astres-hiboux" (Voir ailleurs dans *La Légende des Siècles*).

2.1.6. Substantif précédé d'une préposition:

"blanc d'écume" (v.14): hébraïsme du type "Dieu de gloire", usuel depuis le Moyen-Age. Le tour hébraïque s'est répandu en France grâce à sa ressemblance -toute superficielle du reste- avec d'autres constructions héritées ou non du latin: "Vir magni ingenii". On doit le considérer surtout comme un artifice de style destiné à introduire dans la phrase un élément de variété, en évitant l'accumulation des épithètes ou des symétries trop accusées; un moyen commode, aussi, de **reproduire le mouvement constant du flux et du reflux de l'océan**, en se servant de cette valeur chromatique du "blanc", pour réveiller notre sensibilité à partir de notre vue.

2.1.7. La proposition relative:

"Et l'on sent quelque chose / **qui rayonne à travers ce crépuscule obscur**" (v.2-3). Au lieu d'une simple touche nous avons affaire à un élargissement de la vision. La qualification s'anime grâce au verbe et au tableau qui l'accompagne.

2.2. Valeur stylistique des agents de qualification.

Les adjectifs, ici, sont non pas des adjectifs de détermination (ex: "un stylo **noir**", par rapport à "un stylo **bleu**"), mais des adjectifs de caractérisation, servant à noter certains caractères de l'objet ou du concept qu'il représente: "ce crépuscule obscur" montrant ainsi le caractère dramatique de ce poème.

2.3. Valeur sémantique.

L'épithète est à la fois, chez Victor Hugo, l'expression d'une vision, d'une audition et d'un jugement; une impression intellectuelle se superpose à une image soit visuelle soit auditive: "et dehors, **blanc d'écume** / /... le **sinistre** océan jette son **noir** sanglot" (v.15).

2.4. Mise en relief de la qualification.

Le nombre et la variété des modes de qualification attirent déjà l'attention. La longueur de certains termes leur donne aussi de l'importance: "capricieux" (v.31). De même, l'usage au figuré de certains adjectifs: "le désert mouvant" (v.35).

2.5. La place.

Le plus souvent, en français, l'épithète physique à valeur descriptive se trouve postposée. Notons, cependant: "quelque **humble** vaisselle" (v.5). Un accent tombe sur la syllabe "hum-"[œ]; les vibrations de la nasale mais aussi l'allongement et le chuchotement soulignent bien l'idée.

"Ses agrès effarés"(v.40): la versification interdit "ses effarés agrès"; mais, en outre, on remarque le souci de varier la symétrie dans le groupe nom+adjectif, suivi de: adjectif+nom. Le procédé est usuel depuis Chateaubriand.

2.6. Les inversions.

"*une rude bataille*" (*v.17*); "*battu des flots*" (*v.26*). Cette licence poétique, très consciente chez Hugo, qui s'est expliqué là-dessus (dans une lettre à W. Tenint) met l'accent autant sur l'adjectif que sur le complément.

La place des adjectifs, enfin: Hugo leur accorde souvent des places privilégiées.

Soit en tête du vers ("Dur labeur!", v.28).

Soit à la rime ("ce crépuscule obscur", v.3).

Soit à la césure ("rougit le plafond sombre", v.11).

En guise de conclusion, on pourrait déduire, d'après l'étude de ce poème, que dans une structure fermée -la poésie-, pour des raisons de musicalité, la place de l'adjectif qualificatif est imposée par le message intentionnel de l'auteur. Or, nous serions d'accord avec la thèse de Spang-Hanssen (1967,61) quand il nous fait part de la complexité des règles qui fixent la place de l'adjectif dans ses diverses fonctions. En effet, Hanssen affirme:

"Etant donné la complexité des règles qui fixent la place de l'adjectif épithète, on ne peut pas s'étonner que les grammairiens du français moderne négligent un peu le problème mineur de la combinaison de deux ou plusieurs adjectifs auprès du nom. Si les deux adjectifs se répartissent harmonieusement, un de chaque côté du substantif, il n'y a aucun problème nouveau; mais si, au contraire, les deux adjectifs, selon les règles générales, devraient se placer du même côté, les difficultés surgissent. Les indications que fournissent les grammaires sont des plus sommaires en ce qui concerne la postposition, trop sommaires, surtout, si l'on prend en considération l'importance du problème"[14].

3. LE VERBE

Nous abordons l'étude du verbe selon les critères d'Albert Dauzat, dans sa *Grammaire raisonnée de la langue française*.

Dauzat affirme:

"le verbe exprime une action ou un état en rapport avec l'être ou l'objet qui le conditionne ou qui le subit. Cette relation est omise dans la plupart des grammaires: on oublie volontiers que le verbe considéré en soi est une abstraction de grammairien et que, dans le langage, il apparaît toujours en fonction d'un sujet. Le besoin de sujet est réduit au minimum et tend vers zéro avec le sujet purement grammatical des verbes impersonnels: il pleut, il faut (populairement et familièrement: faut). Seul le substantif exprime une action ou un état en soi (l'action, l'état).

Et il ajoute:

"Grammaticalement, le verbe forme, en principe, le centre de la phrase: si le substantif (ou pronom) sujet est le chef qui la commande (ce que confirme l'accord), le verbe est le moteur qui transmet les ordres, qui ordonne la structure, en reliant le sujet aux attributs ou aux compléments. - Il arrive d'ailleurs fréquemment que le verbe commence la

---

[14] Cité par Lago, J. (1986): *La acumulación de adjetivos calificativos en la frase nominal del francés contemporáneo.* Universidade de Santiago de Compostela.

phrase (avec l'impératif qui n'a pas de sujet exprimé: "laissez venir à moi les petits enfants", ou dans des formules expressives: "Restait cette redoutable infanterie de l'armée d'Espagne" (Bossuet), ou qu'il la termine, quand le verbe ne comporte pas de complément ou que les compléments le précèdent ("notre ami est arrivé"; "hier, à trois heures, notre ami est arrivé").

Appliquant ces critères à l'étude des 43 vers que nous avons choisis, nous avons fait le classement suivant: transitifs, intransitifs, voix moyenne, verbes de mouvement, et les effets de style demandés pour des raisons poétiques.

3.1. Transitifs.

Dans cette étude, nous avons souligné le sémantisme imposé par le système contextuel dont l'importance essentielle se trouverait dans l'aspect de nos sens -vue, ouïe- comme les deux véhicules principaux pour avoir accès à notre âme sensible. En plus, en utilisant des verbes polysémiques, Hugo déclenche, chez le lecteur, cette ambiguïté interprétative.

Vers 2: "et l'**on sent** quelque chose". Le verbe "sentir" pourrait vouloir dire "apercevoir, regarder et, à la rigueur, sentir un parfum". En un mot, nous serions en présence d'un substitut du verbe "voir". De plus, le fait d'employer le pronom "on" impersonnel, mais à la fois très polysémique (= je, vous, nous, eux, etc.), établit un parallélisme logique avec le verbe "sentir", dont la ou les valeur(s) ont été décrites ci-dessus.

Vers 7: "On **distingue** un grand lit". On dirait que le verbe "distinguer" serait plus proche de l'auteur que le verbe "sentir", mais tous les deux sont précédés d'un impersonnel à valeur polysémique. En même temps, il y a comme une sorte de voile où se cache le Dieu-Créateur, "l'Auteur".

Vers 10-11: "La haute cheminée **rougit** le plafond sombre". Bien que, dans la langue générale, le verbe "rougir" ait une valeur chromatique, dans ce contexte précis le verbe aurait un équivalent du type lumineux: "éclairer à peine, de façon atténuée", comme antithèse de l'épithète "sombre".

Vers 12: "Une femme à genoux **prie**". Ce verbe peut être employé soit avec complément d'objet direct exprimé (Dieu), soit avec un C.O.D. non-exprimé. C'est le cas choisi ici par le poète.

Vers 15: "Le sinistre océan **jette** son noir sanglot". Par un artifice poétique l'auteur détruit la structure normale du verbe, en commençant par cette sorte de "datif" ou bénéficiaire[15], provoquant un effet de style et de mise en relief des éléments cosmiques: "Au ciel, aux vents, aux rocs, à la nuit, à la brume" (v.14).

Vers 17: "Il **livre** au hasard sombre une rude bataille". Nous avons un verbe d'une caractéristique semblable à celui du vers 15, en y ajoutant cette idée presque obsessive du manque de lumière: "sombre" marquant ou annonçant ainsi le lieu physique où "cette rude bataille" va avoir lieu, c'est-à-dire, la mer du Nord, et le climat plutôt grisâtre de cette mer qui baigne l'île où Victor Hugo est exilé. Cette réminiscence personnelle aurait pu avoir une certaine influence dans l'aspect descriptif avec quelques petites touches émotives hugoliennes. Ce qui frappe dans ce vers, c'est l'emploi emphatique "au hasard sombre", teinté de ces sèmes imposés par le destin incertain, ingrat, tragique ou parfois providentiel, propre à la vie des pêcheurs.

3.2. Intransitifs.

Nous nous limiterons à signaler quelques-uns des exemples les plus significatifs.

Vers 3: "Qui **rayonne** à travers ce crépuscule obscur". Le verbe "rayonner" nous donne une idée de lumière plutôt forte, mais Hugo se charge de faire atténuer cette lumière à l'aide de ce syntagme prépositionnel avec l'antithèse "obscur" précédé de l'acte cosmique de décrépitude ou coucher de soleil, réussissant ainsi cette idée obsessive de tout le poème: l'absence de lumière ou la valeur sombre sur l'aspect chromatique et conceptuel du message tragique de la destinée de pêcheur.

Vers 10: "quelques flammes **veillent**". Le verbe "veiller" suppose un être animé, plus ou moins humain, alors que nous assistons à une personnification de "quelques flammes", qui ont une double valeur,

---

[15] Se référer à l'étude des cas réalisée par B. Pottier.

physique et de chaleur humaine, d'où l'importance de ce symbolisme qui dénote toujours cette lumière - sombre, malgré tout, et constante.

3.3. L'intentionnalité des verbes de mouvement.

Le mouvement chez Hugo est toujours présent, à l'aide de verbes dont le sémantisme est inhérent.

Vers 18-19: "il faut qu'il **sorte, il faut qu'il aille**"...;

"Il **part** le soir..."

Vers 27: "Il **s'en va** dans l'abîme et **s'en va** dans la nuit".

Non seulement tous ces verbes nous donnent la vision de mouvement, mais aussi et surtout l'idée d'obligation paternelle pour gagner le pain pour ses enfants, malgré le caractère hasardeux du travail à accomplir. Cette idée dramatique est exprimée directement par "abîme", et symboliquement, par "nuit".

3.4. Le passif.

Vers 4: "Des filets de pêcheur sont accrochés au mur". C'est le seul passif de tout le poème, dont le complément agent est absent pour mieux marquer l'anonymat du fait accompli. En l'occurrence, on suppose que c'est quelqu'un d'animé et d'humain. On dirait que les filets sont là comme une sorte d'ornement et de carte d'identité du pêcheur.

3.5. L'emploi du verbe "être".

3.5.1. Attribut.

"la cabane est pauvre (V.1)

"elle est seule" (v.13)

"tout est noir, tout est froid" (v.28)

3.5.2. Copule.

Traduisant l'espace: "Le logis est plein d'ombre" (v.2)

"L'homme est en mer" (v.16)

"La femme est au logis" (v.22)

Traduisant le temps météorologique:

"Il est nuit" (v.1)

3.5.3. Présentatif.
"c'est la mère" (v.13)
"c'est grand deux fois comme la chambre" (v.33)
"ce n'est qu'un point" (v.33)

3.5.4. Elliptique.
"...mais bien close" (v.1)
"depuis l'enfance matelot" (v.16)

3.5.5. Passif.
"des filets sont accrochés au mur" (v.4)

3.6. La participe présent
Albert Dauzat donne, du participe présent, la définition suivante:

> "Le participe présent est invariable quand il conserve sa valeur verbale. Ainsi en a décidé l'Académie française en 1679, d'après un usage qui commençait à s'établir, sous l'influence de l'emploi en gérondif (invariable) du participe présent; c'est une des rares décisions grammaticales de l'Académie. L'usage ancien, hérité du latin, qui faisait accorder en nombre le participe, est encore fréquent chez les classiques du XVIIe siècle: "Les morts se ranimants à la voix d'Elisée" (Racine: Athalie, I,1).
> Il en est resté quelques vestiges dans la langue juridique (les ayants droit) ou dans des locutions clichées (toute affaire cessante, à la nuit tombante, séance tenante)"[16].

Cette distinction permet de séparer le participe à valeur verbale du participe adjectivé; ce n'est parfois qu'une nuance, mais que la pause ou l'absence de pause rend sensible: "nous avons vu cette femme tremblante de peur" ou: "nous l'avons vue, cette femme, tremblant de peur". L'orthographe distingue parfois les deux valeurs, quand l'adjectif est devenu plus ou moins indépendant du participe, notamment pour les finales - quant, -guant; les adjectifs: -cant, -gant. Comparer: "ce

[16] Dauzat, A.: *Op. cit.*

raisonnement ne convainquant personne, on a passé à un autre sujet" et: "on a tenu un raisonnement peu convaincant".

Vers 22: ..."**cousant** les vieilles toiles".

Vers 23: "**Remmaillant** les filets, préparant l'hameçon"

Vers 24: "**Surveillant** l'âtre...

Vers 25: "Puis **priant** Dieu sitôt que les enfants..."

Victor Hugo se charge de nous décrire la femme du pêcheur avec ses occupations non seulement domestiques, mais aussi professionnelles, voire maternelles. L'emploi du participe présent nous donne cette vision dure et constante de mouvement progressif, personnel et symbolique; le poète montre ainsi la vie quotidienne d'une femme de pêcheur. Ce faisant, l'auteur nous émeut et nous donne une certaine conscience de la problématique de cette classe sociale si misérable, abandonnée par les classes dominantes. Or, le choix de tous ces verbes établit un lien logique entre les différentes tâches accomplies par Jeannie.

3.7. La conjonction "et".

VERS	QTÉ	ORDRE DANS LA PHRASE	VALEUR SÉMANTIQUE
1-4	1	après une virgule	adversative = mais
5-8	0		
9-12	4	début virgule incise	emphatique (v.9) emphatique (v.11) passe-partout et mise en relief. valeur formelle (requise par la versification)
13-16	1	début de phrase	mise en relief du syntagme nominal: "océan"
17-20	0		

VERS	QTÉ	ORDRE DANS LA PHRASE	VALEUR SÉMANTIQUE
21-24	0		
25-28	1	début deuxième hémistiche	valeur stylistique d'addition
29-32	1	incise, virgule	mise en relief du syntagme nominal, et coupure de l'alexandrin
33-36	2	début 2e hémistiche. accent sur le pied	hétérogénéité addition ="en plus"
37-40	2	début de phrase. accent porté sur le 5e pied (v.39), afin de ne pas répéter le sujet	addition avec un sème supplémentaire ayant une valeur stylistique= force
41-43	2	début de phrase. accent porté sur le 9e pied (v. 42)	mise emphatique et donc mise en relief de Jeannie

De la quantité de conjonctions "et" utilisées par Victor Hugo, on pourrait déduire que le "relateur" "et" est, sans aucun doute, très musical, puisqu'il s'agit d'une voyelle orale simple dont le timbre est le plus aigu de la langue française après le "i". Sa sonorité est donc très agréable à l'oreille. En plus, sa valeur sémantique est très polyvalente, d'après ce qu'on vient de constater dans ce poème. En effet, cette polyvalence se trouve présente dans le tableau ci-dessus: depuis sa valeur adversative jusqu'à une valeur "zéro" rhétorique ou parfois comme souffle poétique. Sans oublier sa valeur d'addition et d'autres sèmes qui renforceraient l'idée stylisée de la conjonction "et".

4. VERSIFICATION

VERS	ACCENTS PROSODIQUES	HEMIS-TICHES	TERMINAISON / RIME
1	3,6,9,12	6	close
2	3,6,9,12	6	chose
3	3,6,10,12	6	obscur
4	3,6,10,12	6	mur
5	2,6,10,12	6	vaisselle
6	3,6,9,12	6	étincelle
7	3,6,10,12	6	tombants
8	2,6,8,12	6	bancs
9	1,6,9,12	6	sommeillent
10	3,6,10,12	6	veillent
11	2,6,7,12	6	lit
12	3,6,9,12	6	pâlit
13	3,6,9,12	6	écume
14	2,4,6,9,12	6	brume
15	3,6,8,10,12	6	sanglot
16	4,9,12	9	matelot
17	2,6,9,12	6	bataille
18	1,4,8,12	8	il aille
19	1,5,7,12	7	le soir

VERS	ACCENTS PROSODIQUES	HEMIS TICHES	TERMINAISON / RIME
20	1,5,7,12	7	musoir
21	3,6,9,12	6	voiles
22	2,6,8,12	6	toiles
23	3,6,9,12	6	l'hameçon
24	3,4,5,6,9,12	6	poisson
25	1,4,6,9,12	6	dorment
26	1,2,4,6,9,12	6	se reforment
27	3,6,9,12	6	la nuit
28	3,6,9,12	6	luit
29	4,6,9,12	6	en démence
30	2,6,7,10,12	6	immense
31	2,5,7,10,12	5	changeant
32	3,6,10,12	6	d'argent
33	4,6,8,12	6	chambre
34	1,3,6,9,12	6	décembre
35	4,6,10,12	6	mouvant
36	1,6,9,12	6	vent
37	1,6,9,12	6	manoeuvres
38	2,4,6,7,12	7	couleuvres
39	3,6,8,12	6	démesurés
40	4,6,9,12	6	effarés

VERS	ACCENTS PROSODIQUES	HEMIS-TICHES	TERMINAISON / RIME
41	1,6,8,12	6	glacées
42	3,6,8,12	6	pensées
43	3,6,10,12	6	coeur

4.1. Tous les vers ont, en principe, un hémistiche au 6ème vers, marquant ainsi la coupure; et la terminaison de la rime se trouve au 12ème vers, puisqu'il s'agit d'alexandrins. Il est évident que ces deux rimes contiennent les idées fondamentales.

4.2. Le compte des syllabes:
diérèse: "océan" (v.15)
synérèses habituelles: "nuit" (répétées plusieurs fois), "luit" (v.27).

4.3. Le rythme des alexandrins:
Tous ont un accent, si faible soit-il, à la 6ème syllabe (v.1: "cabane").
La valeur des monosyllabes renforce l'idée cosmique et le déterminisme du pêcheur face à sa destinée: "ciel, vents, rocs, nuit" (v.14-15)
D'autres vers reposent sur une structure classique:
..."Et dehors, blanc d'écume /.../
Le sinistre océan jette son noir sanglot" (v-13 et 15).

4.4. La rime
En général, la rime utilisée par Victor Hugo est une rime suffisante, puisqu'elle est portée par deux sons.
On assiste aussi généralement à l'alternance des rimes masculines et féminines: AA,BB.

4.5. L'hémistiche

Comme nous l'avons déjà indiqué, dans tous ces vers alexandrins, l'hémistiche est en général régulier et placé sur la 6ème syllabe, sauf dans les vers suivants:

VERS	HEMISTICHE	MOT
16	9	l'enfance
18	8	sorte
19	7	faim
20	7	monte
31	5	obscur
38	7	glissent

Toutes ces césures sont imposées par la structure syntactique et la valeur sémantique. Néanmoins, dans le vers 38, nous avons choisi la syllabe 7 car on est en présence d'une image très importante. En effet, dans l'assimilation "flots = couleuvres", la syllabe "glissent" est inhérente au sifflement provoqué par les fricatives alvéolaires-dentales sourdes, dont la sonorité assourdie ressemble ou imite le sifflement des couleuvres. Il y a donc une symbiose entre le signifiant et le signifié, marquant ainsi une image très auditive fondée sur l'onomatopée animaux-reptiles.

Nous aurions aimé pouvoir étudier la valeur musicale des allongements dans les terminaisons des 43 vers, mais nous sommes limités par l'espace disponible.

5. LE TIMBRE

VERS	ACCENTS			
	TRES AIGU	MOINS AIGU	MOINS GRAVE SOMBRE	PLUS GRAVE
1	3		9,12	6
2	3		6,12	9

VERS	ACCENTS			
	TRES AIGU	MOINS AIGU	MOINS GRAVE SOMBRE	PLUS GRAVE
3	10,12	6	3	
4	10,12	3,6		
5	6,12	10	2	
6	6	12		3,9
7	6		3,10	12
8		2		6,8,12
9	1	12		6,9
10	6	12	3	10
11	2,7,12		6	
12	6,12			3,9
13	12	3,6	9	
14	2,9,12		6	4
15	3	8	12	9
16		4	12	9
17	2,9		6	12
18	1		8	4,12
19		7		1,5,12
20			5	1,7,12
21	3	6		9,12
22	6			2,8,12
23		6	12	3,9
24		9	5,6,12	3,4
25	1	4,9	6,12	
26	1,4	2	9,6,12	
27	6,12			3,9

VERS	ACCENTS			
	TRES AIGU	MOINS AIGU	MOINS GRAVE SOMBRE	PLUS GRAVE
28	12	3		6,9
29	6	9		4,12
30	7	6,10		2,12
31	5,7	2,10		12
32		3	6	10,12
33		4		6,8,12
34	3,6,9		1	12
35	4	10	6	12
36	6,9		1	12
37	6	12	1	9
38	7	12	2,4,6	
39	8,12		3,6	
40	4	6,9,12		
41	1,6,12	8		
42	3,12	8		6
43	6	12	10	3

5.1. En général, d'après le tableau ci-dessus, une étude détaillée du timbre sur la base des "accents prosodiques" nous permet de constater un système binaire, depuis le timbre le plus aigu jusqu'au timbre le plus grave. Cependant, dans certains vers (3, 4, 5, 6, 8, 9, 10, 13, 15, 16, 19, 21, 24, 25, 26, 28, 29, 30, 31, 32, 33, 35, 37, 38, 40, 41, 42 et 43) nous avons affaire à un "timbre aigu pâle". En outre, dans d'autres vers (1, 2, 3, 5, 7, 10, 11, 13, 14, 15, 16, 17, 18, 20, 23, 24, 25, 26, 32, 34, 35, 36, 37, 38, 39 et 43) nous avons un timbre moins grave ou sombre.

Nous devons remarquer, également, l'absence de "timbre aigu" dans certains vers (8, 16, 19, 20, 23, 24, 32, 33), au détriment de "moins aigu".

Finalement, nous pouvons observer l'absence de "timbre grave" dans les vers suivants: 3, 4, 5, 11, 13, 25, 26, 38, 39, 40, 41.

En comparant l'absence du timbre aigu (v.43) et du timbre grave (v.11), nous pourrions établir le résumé quantitatif suivant:

TIMBRES AIGUS	T. AIGUS PALES	T. GRAVES	T. SOM BRES
35	8	32	11
Total: 43 vers		Total: 43 vers	

5.2. D'après ce résultat, nous pourrions conclure que les timbres aigus et graves pourraient correspondre au flux et au reflux des vagues de l'océan, alors que le timbre aigu pâle traduirait la zone moyenne de la montée de la mer. De même, le timbre sombre signifierait la descente de la marée.

Ainsi donc, ce système binaire (aigu et grave), suivi de ses composants subsidiaires (aigus pâles et sombres) nous donnerait l'impression auditive de cette sorte de bruit monotone provoqué par le flux et le reflux des flots de l'océan. Sans oublier pour autant l'aspect visuel chromatique du blanc et du noir, en passant par le sombre ou le gris, propre de la mer de la Manche.

L'idée de mouvement, chère à Victor Hugo, est présente, sans aucun doute, dans les vers suivants:

26 "Lui, seul, battu des flots qui toujours se reforment,
27 Il s'en va dans l'abîme et s'en va dans la nuit.
28 Dur labeur! tout est noir, tout est froid; rien ne luit.
29 Dans les brisants, parmi les lames en démence,
30 L'endroit bon à la pêche, et, sur la mer immense,
31 Le lieu mobile, obscur, capricieux, changeant..."

6. LES IMAGES

6.1. La présentation grammaticale de l'image.

Dans la première partie: "Il est nuit... Une femme à genoux prie, et songe, et pâlit" (v.1-12):

- dans les noms: la cabane, le logis, quelque chose (bougie), filets, pêcheur, mur, vaisselle, bahut, lit, rideaux, matelas, banc, enfants, nid, cheminée, flamme, plafond, front, femme.
- dans les adjectifs: pauvre, obscur, humble, vieux, petits, haute, sombre.
- dans des qualifications: vieux bancs, plafond sombre.
- dans un verbe: rayonne.

Le verbe être, surtout, est recherché pour l'identification métaphorique qu'il opère:

"Il **est** nuit. La cabane **est** pauvre, mais bien close.
Le logis **est** plein d'ombre...
Des filets de pêcheur **sont** accrochés au mur" (v.1-2,4)

A noter dans cette première partie, l'absence des outils de comparaison: comme, tel que, etc. On a donc affaire à une présentation abrupte de la description, mêlée de sentiments visionnaires de la part de Hugo. Nous avons essentiellement deux thèmes: le monde intérieur du pêcheur et le monde extérieur, cosmique, où le phénomène météorologique annonce une certaine dramatisation du crépuscule du pêcheur, renforcé par le sème chromatique "obscur".

Grâce à un entrelacement, V. Hugo élargit progressivement le champ de sa vision: il part d'un point concret et minuscule pour aboutir à un point immense ("le sinistre océan"), appuyé de tous les éléments cosmiques: "Au ciel, aux vents, aux rocs, à la nuit, à la brume"... L'imagination de Hugo est non seulement auditive et visuelle, mais aussi et surtout dramatique, avec toute sorte de détails concernant le métier précaire du pêcheur.

C'est ainsi qu'il défend cette classe sociale si misérable, dont le malheur touche le lecteur. C'est ainsi que l'auteur du poème nous présente une poésie sociale dont la structure profonde se trouverait dans la représentation des êtres et des choses en mouvement. Cette représentation aurait comme support l'aspect visuel et auditif. L'aspect

chromatique teinté d'obscurité et d'ombre prend ainsi une valeur symbolique: le drame du pêcheur.

6.2. La source des images.

Hugo compare souvent le ciel à un plafond, à une voûte. Lorsqu'il songe que l'esprit humain est captif, ce plafond est celui d'une "cabane", d'un "logis" ou d'un "cachot". (Voir, dans *La légende des siècles*, les poèmes de "La Fin de Satan").

De même, Lamartine:

"Et qu'est-ce que la terre? Une prison flottante,
Une demeure étroite, un navire, une tente..."

(*Harmonies poétiques*, III,9)

Dans Victor Hugo, il y a aussi un souvenir probable de l'Arche de Noé. Les "flocons de la neige éternelle" proviennent de Lamartine encore, ou de la traduction du Livre de Job par Genoude. Les images sont empruntées à la nature.

Celles qui concernent l'être humain sont les plus nombreuses. En effet, Hugo traduit un état d'âme par un mouvement ou un état physique:

"Une femme à genoux prie, et songe, et pâlit" (v.12)

6.3. Le choix des images révèle diverses préoccupations de Victor Hugo.

D'une part, l'influence de l'environnement physique: la mer qui l'entoure; sa maison de Marine-Terrace. Mais aussi la présence de thèmes littéraires chers au poète: le bagne, les forçats (*Les Misérables*); les pêcheurs (*Les Travailleurs de la Mer*).

D'autre part, l'influence du tempérament du poète: il aime évoquer une nature tourmentée et sombre: "Le sinistre océan...". Son imagination est romantique dans le choix des thèmes d'inspiration, mais aussi dans sa manière de les traiter.

7. LA LUMIERE

Dans la description de la "cabane", Hugo insiste, à maintes reprises, sur l'absence de lumière. Cette absence est atténuée par une

sorte de parallélisme que le poète trace entre le monde intérieur (l'habitat) et le monde extérieur ("ce crépuscule obscur"). Cette idée chromatique de "rouge/jaune", atténuée, correspondrait à la visualisation par Hugo de la "chandelle" ("quelque chose"):

"Le logis est plein d'ombre, et l'on sent quelque chose /
Qui rayonne..." (La bougie donne aussi une lumière rouge /jaune).

Tout cela dans un grand ensemble dépourvu de lumière ("Il est nuit"). On dirait donc que l'auteur essaie de faire une sorte de symbiose du micro-cosme et du macro-cosme. L'insistance, non seulement de la problématique de la présence ou de l'absence de lumière, pourrait correspondre avec la valeur symbolique de la "chaleur humaine":

"La haute cheminée où quelques flammes veillent
Rougit le plafond sombre..." (v.10)

Le cadre, décrit d'une manière extraordinaire, sur les bases visuelles et auditives, permet à Victor Hugo de nous montrer, à son tour, les vrais protagonistes de l'intérieur de la cabane:

"Et cinq petits enfants, nid d'âmes, y sommeillent" (v.9)
"Une femme à genoux prie, et songe, et pâlit" (v.12)
La place des enfants, comparés avec les petits oiseaux ("nid d'âmes") annonce l'idée Judéo-chrétienne de la Providence.

CAUSES ET EFFETS DE LA LUMIERE		
PRESENCE DE LUMIERE	ABSENCE DE LUMIERE	OBSCURITE
quelque chose rayonne	plein d'ombre	il est nuit
on distingue...	sombre	crépuscule obscur
étincelle	à la bruma	à la nuit
flammes	l'ondée	noir sanglot
rougit le plafond	décembre	dans la nuit

blanc d'écume	hiver	tout est noir
l'âtre		rien ne luit
		obscur
		nuit (répété)

8. CONCLUSION

Nous avons assisté, au cours de ce poème, à l'élaboration d'une savante alchimie verbale, non point, comme certains critiques le croient, pour rendre obscur le langage (du point de vue de la suggestion, il n'y a ni clarté ni obscurité), mais pour éviter tout ce qui est explication et exploiter systématiquement les puissances de suggestion. Plutôt que de le décrire, Victor Hugo nommera l'objet; plutôt que de l'identifier, il l'entourera d'allusions culturelles.

Ainsi supprime-t-il la syntaxe sous son aspect logique, en disloquant les alliances usuelles des mots, pour leur donner une valeur stylistique personnelle. Hugo préfère une alchimie verbale, celle que Mallarmé définira comme "le langage humain ramené à son rythme essentiel"[17].

> Nous partageons volontiers le jugement de Banville[18] quand il dit: *"La Poésie est à la fois Musique, Peinture, Eloquence; elle doit charmer l'oreille, imiter les couleurs, rendre des objets visibles et exciter tous les mouvements qu'il lui plaît d'y produire; aussi est-ce le seul art, complet, nécessaire, et qui contienne tous les autres".*

Victor Hugo lui-même nous fournira les mots de la fin:

---

[17] Dans sa lettre du 27 juin 1884 à M. Léo D'orfer. Citée dans le livre d'Henri Mondor: *A propos de la poésie de Mallarmé*, p.118.

[18] Dans son *Petit traité de Poésie française*.

"La Poésie s'adresse à la sensibilité, non au savoir; à la connaissance intuitive, non à la raison discursive; à l'imagination, non à la logique. Elle s'efforce, non de provoquer, mais d'émouvoir et d'éveiller dans le coeur des échos prolongés".

9. BIBLIOGRAPHIE UTILISÉE

BONNARD, Henri (1953): *Notions de style, de versification et d'histoire de la langue française*. Paris: SUDEL.

DAUZAT, Albert (1947): *Grammaire Raisonnée de la Langue française*. Paris-Lyon: IAC.

DONOHUE-GAUDET, M.L. (1969): *Le vocalisme et le consonantisme français*. Paris: Delagrave.

DREYFUS François, (1968): "Le temps des révolutions (1787-1870)". In: *Histoire Universelle*. Paris: Larousse de Poche.

DUBOIS, Jean: *Grammaire structurale du français*:
(1965): *Le nom et le pronom*
(1967): *Le verbe*
(1969): *La phrase et les transformations.*
Paris: Larousse.

FRANCOIS, Frédéric (1980): *Linguistique*. Paris:PUF Fondamental

GIRY-SCHNEIDER:"Sélection et sémantique. Classes d'objets, compléments appropriés, compléments analysables". In: *Langages* numéro 115, septembre 1994.

JAKOBSON, R. (1963): *Essais de linguistique générale*. Paris: Minuit.

LANSON, Gustave (1951): *Histoire de la littérature française*. Paris: Hachette.

LOGIE, P. et MOUCHEZ Ph. (1970): *La technique du résumé*. Paris: Cujas.

MONIER, Henri (1989): *Dictionnaire de Poétique et Rhétorique*. Paris: PUF.

PARA UNA REVISIÓN DE LA POLÉMICA MEXICANA DIECIOCHESCA CON MANUEL MARTÍ, DEÁN DE ALICANTE[1].

José Carlos ROVIRA
Universidad de Alicante

...admirador del deán de Alicante Manuel Martí
-tan célebre en su tiempo y tan olvidado en el nuestro-
Miquel Batllori.

La fortuna cultural que tuvo el deán de Alicante Manuel Martí, título eclesiástico y urbano con el que aparecerá citado sistemáticamente por sus contemporáneos, ha decrecido hasta el límite de que en la actualidad sólo se reedita su contribución a la escatología imprescindible, la *Oratio pro crepitu ventris*[2], una broma fisiológica de un personaje que tuvo en la ironía, en un mal genio congénito que asumía también formas de humor, en sus amplios conocimientos de latín y griego, en su condición central de humanista[3] y en su rechazo del

---

[1] El presente artículo consiste en un conjunto de notas sobre un proceso de investigación que estoy desarrollando, para insistir en lo que considero esencial del método de aproximación a la literatura, o globalmente a la cultura hispanoamericana escrita durante la Colonia: sólo una atención rigurosa al ámbito español, cuando enfocamos la literatura colonial, nos evitará descubrir atlánticos a estas alturas de nuestro siglo. En cualquier caso es un honor poder dedicar estas notas a la Dra. María Jesús Rubiera Mata, de cuyo rigor científico y sensibilidad cultural he tenido ocasión de aprender mucho estos últimos años.

[2] *Oratio pro crepitu ventris habita ad patres crepitantes ab Emanuele Martino, Ecclesiae Alonensis Decanus* (En *Clarorum Valentinorum...Orationes Selecta*), Lausanne, 1767, págs 90-117. Las traducciones castellanas de la *Defensa del Pedo* se suceden desde la de Don Roque Valero Oquendo en 1776 (*La oración que en Defensa de'l Pedo (pro crepitu ventris) compuso el Doctíssimo y Célebre Don Manuel Martí. Traducida al el Castellano por D.R.V.O.*, Toledo, Nicolás de Almanzano, 1776).

[3] La reivindicación y el estudio riguroso de la figura de Martí ha tenido en los últimos años dos valedores principales: Antonio Mestre quien, en sus estudios

mundo inculto que lo rodeaba, sus mejores exponentes, hasta el punto de provocar la atención de figuras europeas y la pasión intelectual de Gregorio Mayáns y Siscar, quien escribió su biografía y mantuvo una amplia correspondencia en lo que fueron los últimos 21 años alicantinos de quien siempre consideró su entorno próximo como un desierto cultural, encerrado en otro desierto más amplio como era España para Martí.

En el presente trabajo nos proponemos revisitar (y si es posible revisar) el ámbito de una polémica en la que Martí, fallecido en 1737, se vio envuelto en México a partir de que llegaran allí los volúmenes de su *Epistolarum*[4], publicado dos años antes de su muerte. Aproximadamente la polémica se habría comenzado a generar hacia 1745, y tuvo amplio desarrollo, como veremos. Las voces encontradas y seleccionadas insisten una y otra vez en desmontar las ideas del "deán de Alicante", con lo que esta ciudad, y su colegiata de San Nicolás, obtuvieron una continua presencia en Nueva España que no voy a enfocar como un hito de la historia local, sino, en el caso que nos ocupa, como una desafortunada intervención de su deán que estuvo en boca de las principales figuras del virreinato, y de algún otro punto de

---

sobre Mayáns, publica el amplio *Epistolario Mayáns y Martí*, Valencia, Publicaciones del Ayuntamiento de Oliva, 1973; y da una visión de la obra del mismo en "El deán de Alicante: entre la ilusión y la desesperanza", *Humanismo y crítica histórica en los ilustrados alicantinos*, Universidad de Alicante, 1980, págs.14-42; y Luis Gil "El deán Martí o la esperanza fallida", en *Tres grandes humanistas españoles*, Madrid, Fundación Universitaria Española, 1975, págs. 63-84; "Las 'notae in Theocritum' del deán Martí", *Cuadernos de Filología Clásica*, 11, 1976, págs. 19-52; "Los 'Apuntes autobiográficos' del deán Martí", *Boletín de la Real Academia Española*, LVIII, 1978, págs. 47-101; y, sobre todo, la edición y traducción de la biografía escrita por Mayáns, *Emmanuelis Martini, Ecclesiae Alonensi Decani, Vita, Scriptore Gregorio Maiansio Generoso Valentino* (Estudio preliminar, edición bilingüe y comentario de Luis Gil), Valencia, Publicaciones del Ayuntamiento de Oliva, 1977. Para el contexto de las ideas de Martí, con amplia referencia a ellas, no es necesario decir que son material obligado los libros de Antonio Mestre, *Ilustración y reforma en la Iglesia. Pensamiento político-religioso de Don Gregorio Mayáns y Siscar (1699-1781)*, Valencia, Publicaciones del Ayuntamiento de Oliva, 1968; y de Luis Gil, *Panorama social del humanismo español*, Madrid, Alhambra, 1981.

[4] *Epistolarum libri duodecim*, Mantuae Carpetanorum, Joannem Stunnicam, 1735.

América. Su fama, en negativo en el espacio estudiado, fue por tanto inmensa, y nos va a servir sobre todo para una relectura de los puntos principales de la polémica, en lo que conciernen al ámbito americano, abriendo algún apunte también hacia el ámbito español.

Se parte de una historia conocida que resumo ahora: en el libro VII, Carta XVI, del *Epistolarum libri duodecim*, del deán de Alicante Manuel Martí está la carta a Antonio Carrillo, cuyo título es "Emmanuel Martinus, Antonio Carrillo, egregiae indolis adolescenti, salutem et amorem (Manuel Martí desea amor y salud al joven de claras prendas Antonio Carrillo)". El objetivo de la carta era disuadir al destinatario de su idea de ir a estudiar a América, recomendándole Martí -había sido allí su formación principal- que dirigiese sus pasos hacia Roma, puesto que América -México concretamente- ni tenía maestros, ni Universidades que pudiesen considerarse tales, ni bibliotecas. La carta está fechada el 4 de Mayo de 1718.

El *Epistolarum*, publicado en 1735, produjo un efecto insospechado en Ciudad de México donde Juan José de Eguiara y Eguren, canónigo de la Catedral, respondió al texto de Martí con su *Bibliotheca mexicana*[5], un trabajo del que se publicó una parte en 1755, en el que polemiza con Martí y reconstruye la obra y el nombre de más de 2.000 escritores de México y América desde antes de la llegada de los españoles hasta el mundo literario de la colonia. De la totalidad del texto de Eguiara existe una edición reciente[6].

Hasta aquí, los datos conocidos de la polémica, sobre los que intentamos plantear ahora una perspectiva que pueda ampliar e incluso modificar su enfoque.

---

[5] *Bibliotheca mexicana*, Mexici, Ex nova Typographia in Aedibus Authoris editioni, 1755. Se publicó el volumen I, correspondiente a las letras ABC. Eguiara pudo llegar hasta la letra J, encontrándose en la actualidad el material manuscrito en la Biblioteca de la Universidad de Austin (Texas). El mejor trabajo de conjunto sobre el autor es el de Agustín Millares Carlo, "Noticia biográfica y bibliografía de Don Juan José de Eguiara y Eguren", en *Cuatro estudios biobibliográficos americanos*, México, FCE, 1986, págs. 218-278.

[6] Juan José de Eguiara y Eguren, *Bibliotheca mexicana* (Texto latino y traducción), compilación, prólogo y notas de Ernesto de la Torre Villar, con la colaboración de Ramiro Navarro de Anda, México, UNAM, 1986/1990, 5 vol.

La epístola del deán Martí

La carta, escrita en 1718, comienza hablando de las virtudes que Martí ha conocido en el joven Antonio Carrillo, con quien se ha encontrado "in Menesthei Portu", esto es, en el Puerto de Santa María, adonde Martí estuvo a lo largo de varios meses en 1712[7]. A éste, ahora desde Roma, le confiesa que su conversación le ha proporcionado el máximo placer, y que su ingenio, soltura de palabra y modestia lo han cautivado aunque, sin embargo, cuando supo Martí que estaba a punto de embarcar hacia el Nuevo Mundo, tuvo gran preocupación:

> Me preocupó sobremanera tu decisión, tomada, a mi entender, con poco acierto y con ningún provecho. Me había dado cuenta de tu valiosa forma de ser, y de tu carácter más propenso al estudio de las letras y las artes de Minerva que a las artimañas del comercio y a los engaños lucrativos. Así pues, me propuse muy activamente desbaratar ese propósito tan inapropiado, con gran esperanza en conseguirlo, pues tenía la impresión de que te habías lanzado a ese asunto poco resueltamente y con escasa reflexión, y que estabas aún con el ánimo suspenso.

Siguen una serie de consejos dedicados a que Carrillo asuma como objetivo el sacerdocio, puesto que será la garantía de una vida intelectual libre:

> ...apártate con aversión de una esposa que debes escoger y de unos hijos que debes educar. Piensa solamente en el sacerdocio. Siendo célibe, dispondrás en abundancia de todas las cosas placenteras de la vida. Especialmente la libertad y la tranquilidad, en las cuales juzgabas, verdadera e inteligentemente, que radica el caudal de la felicidad humana,

para retomar el objetivo central que ha motivado el escrito, ampliándolo a los peligros de la navegación y, luego, de la vida que puede llevar en el Nuevo Mundo:

---

[7] "Anno XII elabentis saeculi pridie Nonas Januarias Hispali profectus ad portum Menestei", *Vita Enmanuelis Martini*, ed. cit, pág. 158.

> ¿Qué objeto tiene, me digo, esta nefasta navegación, tantos esfuerzos agotadores, tantos peligros que afrontar? [...] ¿Acaso deseas estas cosas intrascendentes e inútiles -ante las que está la gloria y el brillo de la riqueza-, para vivir opulentamente, sumirte en lujos, marchitarte enmedio de una inactividad enervante, entre borracheras y festines? Sin duda te propones esto. Eres un joven -tal como te me has mostrado en verdad- serio, frugal, moderado, trabajador y apasionado en el amor por las letras. Pero quizá vas allí para librarte de los estudios, bajo la instrucción y la disciplina de los indios. ¡Los mejores maestros, por Hércules!

La última frase nos introduce ya en lo que será el marco esencial de la polémica: América, tierra de indios y, por tanto, infructífera para la razón. La idea, sobre la que Martí insiste luego, es básica para entender la dinámica cultural en la que se está introduciendo y, por supuesto, el sentido de la réplica de Eguiara. Insiste a partir de aquí en las razones morales y culturales que le deben impedir el viaje, a no ser que lo que quiera es acumular riquezas, aunque siempre ha pensado que es mejor vivir en ese término medio de riqueza que nos permite vivir en la razón, y no en el desenfreno. Por otra parte, la naturaleza le condicionará, entrando Martí con esta afirmación en uno de los motivos centrales de una polémica esencial en el siglo, la de la naturaleza americana[8], sobre la que volveremos luego:

> Los instintos de la naturaleza se manifiestan y discurren espontáneamente. Entremos en razones. ¿Cómo es que vas a residir entre los indios, en un desierto de cultura tan vasto? ¿A quién acudirás, no diré ya a un maestro, con cuyos consejos puedas instruirte, sino simplemente a alguien que te escuche?: no diré a un sabio, sino a alguien deseoso de saber. Te lo diré más claro; alguien que no aborrezca las letras. ¿Qué libros consultarás? ¿Qué bibliotecas frecuentarás? Intentarás conseguir esto tan inútilmente como el que esquila a un burro o el que

[8] El libro esencial sobre la naturaleza de América y su debate originario sigue siendo el de Antonello Gerbi, *La naturaleza de las Indias Nuevas*, México, FCE, 1978; especial atención al debate en el pensamiento del siglo XVIII, dentro de una perspectiva más amplia que la de la naturaleza, hay en la obra del mismo autor *La disputa del Nuevo Mundo (1750-1900)*, México, FCE, 1982 (2ª ed.). Para el marco cultural del presente trabajo son obras imprescindibles.

> ordeña a un cabrón. ¡Ea! Retráctate de estas simplezas y regresa acá, donde puedas cultivar tu espíritu, encontrar un modo honesto de vida y hacerte acreedor de nuevos honores. A lo que tú responderás: ¿En qué lugar podemos conseguir esto? En Roma, te añado. Este es el lugar más adecuado a tu talento, tu ingenio y tu plan de vida...

La localización del lugar alternativo, le sirve a Martí para seguir dando consejos sobre la vida que en esta ciudad se debe hacer, porque de no cumplirla da lo mismo Roma o México, con lo que ha situado ya en su carta el lugar concreto del Nuevo Mundo al que Carrillo quería dirigirse y, al hacerlo, ha emplazado el nombre de México como ofensa que será así sentida en Nueva España:

> ...no te dirigirás a Roma para recorrer calles y plazas, para admirar la suntuosidad de los edificios, para llevar una vida baldía, para consumirte en reverencias y en otras ocupaciones de los meritorios. Pues con tales comportamientos, ¿qué más da que estés en Roma o en México?

Los consejos por la edad de Carrillo, quien tenía 26 años, se convierten en una reflexión última sobre sus estudios, puesto que está en la mejor edad para realizarlos, y en el convencimiento de que va a ser lo que le pide su decisión última. La carta de Martí nos ha entregado varias ideas sobre las que volveremos luego. Son las que impactarán fuertemente a los intelectuales de Nueva España. Una síntesis básica de lo principal habría que enunciarla hablando del desprecio al indio, a la naturaleza americana, a la incultura que Martí cree que reina en ella a pesar de los dos siglos de colonización, a que el Nuevo Mundo es tierra de negocios y no de ciencia, a que no hay ni bibliotecas, ni universidades, ni maestros, ni discípulos...una síntesis de los elementos que como sabemos forman la polémica esencial de la Ilustración en América. Pero antes de adentrarnos en ella, será necesario acercarnos a la respuesta más contundente que obtuvo, la de Eguiara y Eguren.

La réplica de Eguiara y Eguren: valor central de la *Bibliotheca mexicana* en la configuración del siglo XVIII.

El trabajo de traducción y edición de los 20 prólogos a la *Bibliotheca mexicana* que realizara en 1944 Agustín Millares Carlo[9] permite en la actualidad un acercamiento amplio al objetivo cultural de Eguiara, y a los instrumentos con que se dotó para conseguirlo. Las 2.000 fichas de autores fueron un material esencial para el trabajo posterior de sucesivos bibliógrafos entre los que se cuentan Beristáin[10], García Icazbalceta[11] y Toribio Medina[12]. Los *Anteloquia* adquieren hoy en día un valor cultural que paso a describir sucintamente en las páginas que siguen[13]. El sentido central de ese valor procede no tanto de la condición de primer bibliógrafo, sino de la reflexión que antecede al volumen que de su obra consiguió publicar: los *Anteloquia* anticipan una forma de razón esencial para la cultura del siglo XVIII en Nueva España. Y anticipan, como veremos, muchas más cosas.

---

[9] Juan José de Eguiara y Eguren, *Prólogos a la Biblioteca Mexicana*, Introducción y traducción de Agustín Millares Carlo, México, FCE, 1944.

[10] José Mariano Beristáin de Souza (1756-1817) sucedió a Eguiara en el intento bibliográfico con su *Biblioteca hispanoamericana septentrional*, México (1816: 1 vol.) (1819: 2 vol) (1821: 3 vol.). Estudia ampliamente la figura de Beristáin, Millares Carlo en *Cuatro estudios...* cit. cap. "Don José Mariano Beristáin de Souza". Es interesante, porque muchos años después enlaza el bibliógrafo mexicano con una figura principal del ámbito preilustrado valenciano como Mayáns, tan determinante para nuestro deán: el contacto de Beristáin en Valencia con éste fue entre 1773 y 1776, siendo Mayáns quien le puso delante la bibliografía inacabada de Eguiara (datos de Millares Carlo, pág 344).

[11] Joaquín García Icazbalceta, *Bibliografía mexicana del siglo XVI*, México, 1886 (ed. de Millares Carlo en México, FCE, 1954 y 1981).

[12] José Toribio Medina, *La imprenta en México (1539-1821)*, Santiago de Chile, Impreso en casa del autor, 1911; (hay edic. facsímil reciente en Amsterdam, N.Israel, 1965).

[13] Desde José Gaos (*En torno a la filosofía mexicana*, México, 1952, pág. 83) a Juan Hernández Luna ("El iniciador de la historia de las ideas en México", *Filosofía y Letras*, 51-52 (México, julio-diciembre de 1953, págs. 65-80) se consideran los *Anteloquia* de Eguiara como el origen de la historia del pensamiento mexicano. *Cf.* Millares, *Cuatro estudios...*, pág. 240.

Insistencia sobre el origen polémico de la obra: respuesta a Martí.

El amplio texto se construye en función de la polémica que la carta de Martí ha provocado, siendo frecuentes en él las referencias a éste, desde la justificación inicial del trabajo:

> Muy lejos estábamos de pensar en este proyecto de una *Bibliotheca mexicana*, por hallarnos ocupados, ora en las tareas académicas o en las diarias elucubraciones teológicas propias de la cátedra, ora en la elaboración de obras relacionadas con estos asuntos, como son sermones sagrados y otros trabajos tocantes a nuestra profesión de teólogos, cuando llevados de la costumbre de emplear el tiempo y el descanso que tales tareas nos dejaban en la lectura de otros libros más amenos y escritos en una más elegante latinidad, vinieron a caer en nuestras manos los doce de *Epístolas* del deán de la iglesia de Alicante don Manuel Martí...(pág. 55, ed. Millares Carlo),

y, tras narrar el contenido de la epístola, afirma:

> Mientras estos pensamientos bullían en nuestra mente y dábamos remate a la carta de Martí, ocurriósenos la idea de consagrar nuestro esfuerzo a la composición de una *Bibliotheca mexicana*, en que nos fuere dado vindicar de injuria tan tremenda y atroz a nuestra patria y nuestro pueblo, y demostrar que la infamante nota con que se ha pretendido marcarnos es, para decirlo en términos comedidos y prudentes, hija tan sólo de la ignorancia más supina (pág. 58).

En último extremo, sus dudas sobre el esfuerzo que debía realizar al escribir su *Bibliotheca*, obtuvieron respuesta en el contacto con amigos sobresalientes que le animaron a la empresa, sobre todo por el carácter pedagógico que la misma iba a tener, para que nadie repitiera los errores del deán alicantino:

> Bien sabemos que cualquier sujeto sabio y erudito de una nación culta mirará tal calumnia con desprecio y censura y que no sin estruendosa risa habrá de oírla o de leerla; pero siempre es de temer que aparezcan por ahí otros don Manuel Martí, que habiendo consagrado por entero su erudición y desvelos al cultivo de las lenguas griega y latina, a los encantos de la poesía y a la exhumación de las antiguas inscripciones romanas, poco se han cuidado de lo demás, y que, desconociendo en

> absoluto historias y cosas sabidísimas de muchos hombres doctos, vayan a sumarse a la opinión del deán de Alicante, y dejándose arrastrar por los prejuicios y engañosas apreciaciones de su carta, acaben por participar de idénticos errores y se lancen a divulgarlos (pág. 59).

A lo largo de la réplica insistente, con más de treinta citas emplazando ante sus errores al deán alicantino, Eguiara quiere desmontar globalmente a su enemigo, no sólo a través de las referencias a su ignorancia de los asuntos sobre los que ha opinado, o afirmando que propaga sus errores "ab plenis buccis", sino, sobre todo, demostrando un conocimiento singular de la biografía del personaje combatido, de quien nos da datos como los que comento a continuación.

Un conocimiento singular de Martí.

Eguiara quiere, al tiempo que lanza sus argumentos, reinterpretar detalles de la biografía del propio Martí que expliquen su razonamiento y demostrar un conocimiento sobresaliente sobre la misma. E indudablemente lo hace. Sabe, por ejemplo, que Martí mantiene una actitud similar a la que ha manifestado sobre México en relación a España, y así confiesa que al leer su obra:

> ...nos dolíamos de ciertos ataques con que en más de una ocasión intenta su autor zaherir a los profesores y de sus frecuentes apreciaciones encaminadas al desprestigio de los españoles en lo que toca al cultivo de las disciplinas literarias...(pág.56),

pero conoce además otros datos que no sólo están en sus *Epístolas*:

1) En su prólogo IV, dedicado a defender la cultura de "los antiguos mexicanos", donde, como en los dos anteriores, evidenciará su conocimiento del mundo cultural precolombino, planteamiento sobresaliente que trataré en un siguiente epígrafe, cita múltiples textos que evidencian ese mundo cultural, para centrarse en una reseña de las Actas de Leipzig donde se da cuenta de la obra *Giro del mondo* de G.F.Gemelli Careri, donde se hace el elogio de la antigua civilización. Pues bien, como colofón del argumento concluye Eguiara: "Hasta aquí

el testimonio de los sabios de Leipzig, que acaso no será muy del agrado de Martí, por haberle aquéllos censurado, y no sin razón, en el tomo I, pág. 403 de los *Nuevos Suplementos* de las *Actas*, algunos extranjerismos de su estilo".

2) El prólogo VII, dedicado a resaltar una descripción de México realizada por Jean Bissel en la que describe la naturaleza de las colinas que rodean la ciudad como un anfiteatro, le sirve a Eguiara para coger por los pelos el término y contarnos que Manuel Martí se atribuyó el descubrimiento del teatro romano de Sagunto, cuestión sobre la que polemizó Juan Martínez Salafranca, en el *Diario de los Literatos de España* (tomo 3, pág. 189). La alusión está referida a una famosa Disertación de Martí en la que demostró que era teatro el considerado anfiteatro, cuestión, la de la paternidad de Martí del descubrimiento, que rebatió el citado Martínez Salafranca, aduciendo un texto de Mario Arecio en 1554 que citaba el teatro como tal, y en la que intervino Mayáns apoyando a Martí.

3) El prólogo IX está dedicado a incidir sobre todo aquello que, por su trabajo, Martí debió conocer y no conoce: su condición de bibliotecario del cardenal Sáenz de Aguirre en Roma, y antes de Luis de la Cerda en Madrid; sus visitas frecuentes a la Biblioteca Vaticana, mientras estuvo en Roma, le debieron enseñar que existían códices mexicanos, como descubrió Kircher. Tampoco su trabajo sobre la *Bibliotheca Hispana Vetus* de Nicolás Antonio, de la que fue editor en 1696 por encargo del cardenal Aguirre, no le hizo mirar probablemente la *Bibliotheca Hispana Nova* que aporta muchos datos de ingenios mexicanos. Tampoco al cuidar la edición de la *Colección de Concilios de España y el Nuevo Mundo* que preparó Sáenz de Aguirre y editó Martí reparó en el Concilio mexicano (de 1585) calificado por Aguirre de "sapientísimo".

Los argumentos, como he dicho, demuestran un conocimiento singular de aspectos de la vida de Martí. Y, por las citas, de materiales esenciales de la Preilustración europea (las *Actas* de Leipzig) y española (el *Diario de los literatos*). Aunque también, probablemente, el argumento del anfiteatro de Sagunto proceda parcialmente de la lectura

de la biografía de Martí escrita por Mayáns, material que en última instancia (publicado en 1737) pudo servir a Eguiara para entender al personaje al que estaba combatiendo, aunque en ningún caso cite al erudito de Oliva[14].

Reivindicación de "los antiguos mexicanos": en la trayectoria de la defensa indígena.

Nos llamará profundamente la atención la gran cantidad de datos que utiliza Eguiara para combatir una de las bromas de Martí, quien al hablarle a Antonio Carrillo de los indios decía: "Los mejores maestros, por Hércules". Eguiara hace acopio de nombres y de obras, desde los cronistas de indias a autores contemporáneos, para demostrar "la ilustración de nuestros indios, trayendo a la palestra sus códices y bibliotecas" (Prólogo II), su escritura (Prólogo III), sus monumentos (Prólogo IV), sus centros de enseñanza (Prólogo V), su afición por la poesía, la oratoria y la medicina (Prólogo VI).

Una parte consistente del texto se dedica a esa evocación de la antigüedad mexicana que puede sorprendernos y, desde luego, antedatarnos una polémica y sus resonancias históricas[15]. Eguiara demuestra

---

[14] La biografía de Mayáns fue conocida en el círculo de Eguiara, como veremos luego a propósito de Arce y Miranda. En ella, ed. cit., pág. 179 ss. se da cuenta de todo lo referente al teatro de Sagunto. Sin embargo, la réplica de Martínez Salafranca es posterior, de 1736, y obtuvo respuesta de Mayáns en 1737, por lo que queda demostrada una lectura directa de Martínez Salafranca, quien replicó otra vez a Mayáns en el *Diario de los literatos de España*, en 1737 (los datos del vol. y págs. son los que cita Eguiara). Sobre Mayáns en América es interesante el dato que aporta Germán Cardozo Galué, *Michoacán en el Siglo de las Luces*, México, El Colegio de México, 1973, pág. 85, a partir de la reforma del plan de estudios en la Universidad de Quito en 1791 por el obispo Pérez Cálama en el que los estudios superiores de Gramática se harían mediante la *Rethorica* de Mayáns (Valencia, Jerónimo Conejos, 1757), ejemplo junto a otros textos de Cicerón y Nebrija.

[15] De una manera general, se sigue enunciando el "indigenismo" dieciochesco a partir de las obras de los jesuitas americanos expulsos como Clavijero, Pedro José Márquez o el Padre Veytia, según planteaba Luis Villoro en *Los grandes momentos del indigenismo en México*, México, El Colegio de México, 1950, quien centra en estos tres el "indigenismo" del XVIII. Y lo secunda Miguel León

conocer dos antecedentes que no pueden sorprendernos, puesto que son testimonios del siglo anterior: Carlos de Sigüenza y Góngora en lo referente a las antigüedades mexicanas[16], y el arzobispo Juan de Palafox y Mendoza en su *Virtudes del indio*[17]. Pero no hubo en ellos el tono polémico que Eguiara da a su obra de 1755, un tono que anticipa, como digo, lo que Antonello Gerbi llamó *La disputa del Nuevo Mundo* y que habrá que situar como disputa europea (el jesuita Clavijero, por ejemplo, frente al abate De Pauw) bastante entrada la segunda mitad del siglo. La obra ofensiva de De Pauw es de 1768, y la respuesta de Clavijero (por citar una de las más emblemáticas) es de 1780[18].

Portilla en *Los antiguos mexicanos a través de sus crónicas y cantares*, México, FCE, 1972, 2ª ed, pág. 10.

[16] Del matemático, poeta y narrador mexicano Carlos de Sigüenza y Góngora (1645-1700) demuestra conocer su obra erudita *Libra astronómica y filosófica*, México, Herederos de la Viuda de Bernardo Calderón, 1640; su *Theatro de virtudes políticas que constituyen a un príncipe: advertidas en los Monarchas antiguos del Mexicano Imperio...*, México, Imprenta del autor, 1606; y su *Cyclographia*.

[17] Del obispo Palafox y Mendoza (1600-1659) cita Eguiara su actividad como organizador cultural: la fundación del Colegio de San Juan y San Pablo; la importancia de su biblioteca, donada al Seminario de México en 1646; y, por los argumentos centrales de su defensa, su tratado *Virtudes del indio*, vol. 6 de las *Obras*, Madrid, Pablo de Val, M. Alegre, María de Quiñones y Bernardo de Villadiego, 1659-1671.

[18] En 1768, en Berlín, apareció la obra de Corneille de Pauw, *Recherches philosophiques sur les Américains, Ou Mémoires intéressants pour servir à l'histoire de l'espèce humaine* (Berlín, G.J.Decker, imprimeur du Roi, 1768, 2 vol.) que se convierte en un alegato central ilustrado contra América: la degeneración de los americanos, el carácter pernicioso del clima y la naturaleza, la fundamentación de la servidumbre de los indios, etc. Son ideas que abren un debate central sobre América, secundando de Pauw ideas del siglo XVI de la teoría de los climas de Bodin (*Methodus ad facilem historiarum cognitionem*, 1566), y secundado a su vez De Pauw por Georges-Louis Leclerc de Buffon y por Guillaum-Thomas-François Raynal. Contra las ideas de De Pauw, entre tantas respuestas polémicas, es esencial la del jesuita mexicano expulso Francisco Javier Clavijero, *Storia antica del Messico*, Cesena, Gregorio Biasini all'insegna di Pallade, 1780. Para una amplia reflexión sobre este debate es esencial el libro citado de Antonello Gerbi, *La disputa...*. El americanismo de los jesuitas expulsos es tratado ampliamente por Miquel Batllori en *La cultura hispano-italiana de los*

En 1755 publica Eguiara una abultada defensa del mundo precolombino, que va de los testimonios significativos de Fray Bernardino de Sahagún, de quien demuestra conocer datos de su obra, inédita en la mayor parte, a los escritos del padre Atanasio Kircher. Reivindicado el conocimiento, otro argumento es la bondad y la autenticidad religiosa indígena, para lo que cita varias veces a Palafox y Mendoza. Un silencio significativo es, sin embargo, el del padre Las Casas[19], mientras demuestra conocer a Antonio de Solís, a Francisco de Gomara, a Fray Juan de Torquemada o al padre Acosta.

Al intentar demostrar la consistencia cultural indígena, incluye Eguiara una crítica a las destrucciones operadas por los conquistadores y, al tratar de los códices indígenas -comenta que ha conocido a Boturini[20] en México-, dice que los religiosos no entendieron las

---

jesuitas expulsos, Madrid, Gredos, 1966.

[19] Que las ideas de Las Casas estaban presentes desde dos siglos antes en el ámbito mexicano y en el debate ilustrado europeo no ofrece lugar a dudas y en la obra de Gerbi citada hay suficientes testimonios, siendo especialmente importante el ataque de De Pauw contra el dominico español. Silvio Zavala, en *Filosofía de la conquista* (México, FCE, 1947), cap. "Igualdad dieciochesca" ha aportado también múltiples datos documentales. Por eso resulta extraño que una figura como Eguiara no lo mencione. Habría que indagar en esa línea el papel que ocupaba Las Casas en el pensamiento mexicano del XVIII. En el pensamiento de los jesuitas no parece figura muy habitual, recogiendo sólo Batllori (*op. cit.*, pág. 582) una *Refutación de Las Casas* del mallorquín Rafael Diosdado Caballero. En la obra de Zavala encontramos datos sobre el jesuita Domingo Muriel, de la Universidad de Córdoba de Tucumán, quien tercia contra las acusaciones de De Pauw a fines de siglo. La cuestión queda como línea pendiente, aunque la polémica sobre Las Casas se nos sale del marco del texto de Eguiara, para entrar en otros debates habituales como la brutalidad de la Conquista. En cualquier caso, en la lectura de Eguiara, lo que nos interesa es por qué ninguna vez le sirve para apoyar sus argumentos, y a esto sólo podremos llegar con una indagación más amplia sobre Las Casas en la Nueva España del siglo XVIII y en el contexto cultural preciso de Eguiara.

[20] Dice Eguiara textualmente, al hablar en el Prólogo II de los códices aztecas conservados: "En nuestros días se conservan gran número de esos volúmenes recogidos de diversas partes por la incansable actividad y no menor entusiasmo del ilustrado caballero Lorenzo Boturini, que cuando vivía en México nos los enseñó muchas veces y dió particular noticia de ellos en el *Catálogo de su Museo Indiano*" (*op. cit*, pág. 67). Esta obra aparece como apéndice al trabajo principal de Boturini *Idea de una Nueva Historia General de la América Septentriona*,

pinturas y los signos que contenían y

> ...esto fue causa de que los varones apostólicos, predicadores de la fe católica y primeros fundadores de la iglesia mexicana, desconociendo el significado de lo que debajo de tales velos se ocultaba, vinieran a considerarlos como frutos de las hechicerías indígenas y trasunto de sus cultos idolátricos e imágenes demoníacas, por lo que, buscándolos afanosamente por doquiera, los entregaron al fuego, acarreando lamentable pérdida a la historia y antigüedades americanas (pág.65-66).

Afortunadamente, nos comenta a continuación, algunos indios conservaron obras en secreto y las sacaron luego a la luz, lo que ha permitido reparar el desconocimiento.

La actitud de Eguiara, indudablemente, nos lo debe situar como figura clave de la reivindicación cultural indígena en México, y como perspectiva nos debe hacer revisar, en lo concerniente al siglo XVIII, la propuesta que Luis Villoro realizó centrada en Clavijero, Márquez o Veytia[21].

El mundo colonial: similitud con el Europeo

Junto a los datos que intentan demostrar la cultura de los aztecas, hay una parte sustancial de opinión que se intensifica cuando quiere probar que no hay ninguna inferioridad de los americanos en relación a los europeos, cuestión que centra necesariamente en el mundo colonial, para lo que utiliza argumentalmente al padre Feijoo, cuya difusión en América era extensa[22], sobre todo en dos trabajos muy

---

Madrid, 1741. El viaje de Boturini a México fue en 1736. Por supuesto que Martí, muerto en el 37, no podía conocer ninguno de estos datos ni saber quién era Boturini.

[21] *Cf.* nota 15.

[22] Los dos textos centrales de Feijoo, para el debate de América, son "Mapa intelectual y cotejo de naciones" y "Españoles americanos", en *Theatro crítico universal*, Madrid, En la Imprenta de la viuda de Francisco del Hierro, 1726, en vol. II y IV respectivamente. Sobre la recepción de Feijoo en América, su difusión también en el virreinato del Perú, la atención que la Inquisición tiene hacia su obra a partir de 1759, hay suficientes datos en el libro de Gerbi, *La*

conocidos como su *Mapa intelectual y cotejo de naciones* y *Españoles americanos*, centrándose Eguiara en dos argumentos que Martí no ha utilizado: el prematuro ingenio y la temprana decrepitud de los cerebros en América, y el que señala levemente sobre la influencia del clima y la naturaleza en la degeneración de los individuos. Son dos argumentos centrales del debate que se realiza en el interior de la Ilustración, teniendo antiguos precedentes como la renacentista teoría de los climas de Bodin, y que alcanzarán la plenitud del debate en De Pauw, Buffon y Raynal. Eguiara conoce algunos precedentes de estas posiciones, a los que cita, como François Correal y Juan de la Puente[23].

Importantes son los datos sobre las Universidades, las Bibliotecas en Nueva España o el catálogo de cerebros, algunos ancianísimos, para desmontar estas teorías, y globalmente, a través de los datos de instituciones, las afirmaciones de Martí. Dedica el prólogo VIII a ofrecer al joven Antonio Carrillo datos y nombres, y le dice:

> Ya ves a cuántos y cuán diversos maestros podrás dirigirte a tu llegada a la ciudad de México. En otros lugares de este reino, como Puebla, Michoacán, Oaxaca, Durango, Guatemala, Yucatán y otros anteriormente citados, te ocurrirá lo propio: hallarás en gran número personas que te instruyan en el conocimiento de las letras y en toda clase de erudición (pág. 103).

En la perspectiva polémica, tras enumerar los nombres y lugares, Eguiara quiere señalar a través de otros argumentos y personas cuál es el pecado último de Martí, su visión del mundo limitada a Europa, por lo que su trabajo

---

polémica..., pág. 234 ss. Al círculo de Eguiara llegaría la obra de Feijoo a través de Arce y Miranda.

[23] En el Prólogo XX, pág. 219 ss., aparece la cita y la réplica a Correal, por su *Voyages aux Indes Occidentales* , París, 1732, y a fray Juan de la Puente, cuya obra que, como la de Correal, está escrita en el siglo XVII. Sobre fray Juan de la Puente habla Nicolás Antonio en su *Bibliotheca hispana nova*, por lo que hay que presuponer que Martí conocería a éste, también precursor probable de su carta.

> mostrará cómo florecen en América las bellas letras a bastantes europeos que, como don Manuel Martí, parecen creer que la erudición y las ciencias no pueden existir más que en sus escuelas (pág. 208).

No siendo éste el espacio para seguir comentando ampliamente la obra de Eguiara, pasaré a situar otros testimonios que indican la gran recepción polémica que tuvo la carta de Martí y, posteriormente, desarrollaré algunos apuntes de revisión a través de los datos aportados.

Otras réplicas

Cronológicamente, la primera réplica que podemos aportar es la de Juan Gregorio de Campos y Martínez, titulada *Oratio apologetica*[24]. Se pronunció en Noviembre de 1745 en la apertura del curso universitario. Conocemos el texto por la descripción que de él hace Mariano Beristáin, el sucesor de Eguiara con su *Bibliotheca Americana*, donde dice: "Esta oración fue pronunciada en la apertura de los estudios de la Universidad de México, del año 1745, en que estaban recién llegadas a la Nueva España las cartas latinas del deán de Alicante, Manuel Martí, y la miserable e injuriosa idea que manifiesta en la Epístola 16 del libro 7 del tomo 2, sobre la literatura mexicana, estimuló a nuestro doctor a hacer en esta oración la apología de su patria. La Universidad acordó imprimirla, y la dirigió al Sr. Felipe V, por mano del Ilmo. Sr. D. Francisco Goyeneche, marqués de Belsunce, decano del Consejo y Cámara de las Indias". El mismo Beristáin nos presenta al autor: "Campos (P.D.Juan Gregorio).- Natural de la villa de Orizaba en el Obispado de Puebla de los Ángeles. Estudió en México la filosofía, las matemáticas y la medicina, y sobresaliente en todo, recibió los grados de maestro y doctor, y fue Catedrático de Prima de medicina, y

---

[24] *Oratio apologetica, quae velut supplex libellus potentissimo Hispaniarum Regi Philippo V.Por manus III.D. D. Marchionis de Belzunce, & c. porrigitur a Regia Pontificia Mexicana Academia Ubi 15. Kaleend. Novemb. 1745 pro solemni generalium studiorum auspicio habita fuit a D.Joanne Gregorio de Campos, & Martínez, Medicae facultatis Doctore, olim huius Academiae Consiliario*, Mexici, ex Regali Summae Administrationis, Sacrorurumque Librorum Typographia, apud D. Mariam de Rivera, in publica via de Empedradillo. Anno MDCCXLVI. (Toribio Medina, VII, 3756).

protomédico del tribunal del protomedicato de la Nueva España. Habiendo enviudado, abrazó el estado eclesiástico y se retiró al oratorio de San Felipe Neri, donde no fue menos útil a la salud espiritual, que lo había sido a la corporal de los mexicanos"[25].

El jesuita Vicente López escribió su *Aprilis dialogus*[26] como Prólogo a la *Bibliotheca* de Eguiara. Se trata de un diálogo entre un español, un belga y un italiano acerca de las ideas sustentadas por el deán Martí, y un elogio a la obra de Eguiara. Un fragmento es una alabanza irónica del papel desempeñado en México por Manuel Martí, afirmando al tratar la respuesta de Eguiara:

> Italiano: [...] ¿y el deán proporcionó las causas para escribirla?
> Belga: Ciertamente, las proporcionó.
> Italiano: Si así está el asunto me aplicaré al instante; de inmediato cantaré una palinodia y daré muchísimas gracias a Martí.
> Belga: Puedes y debes, y escucha y tenme fe a mí que lo narro. Estando sentados en familiar coloquio el doctor Eguiara y yo, y habiendo recaído la conversación sobre las letras, él me leyó, y por cierto sílaba por sílaba, tal epístola del deán; habiéndola oído, efectivamente, en verdad, primero enrojecí, luego súbitamente palidecía por tan inaudito juicio sobre los americanos, finalmente me horroricé. Pero luego que me recuperé: "¿Por qué -dije- tú, Eguiara, no vindicas estas cosas y de tanta abundancia de mies de los mexicanos, cuyos ingenios, por cierto, fueron muy sobresalientes, y escoges algunos a partir de los cuales el alicantino reconozca que los estudios de las óptimas letras entre vosotros están en efervescencia y que los mexicanos tienen su Atenas. Más aún -añadió él con voz sumisa- ojalá pueda, auspiciándolo Dios, erigir una *Bibliotheca* para Martí y de volumen y magnitud no menor que la que fue escrita por Nicolás Antonio... (pag. 10)

---

[25] Beristáin, *op. cit*, t. I, pág. 129.

[26] Llegamos al texto a través de Beristáin, quien decía que se trataba de "una invectiva contra el famoso deán de Alicante, Manuel Martí, y una apología de la literatura mexicana". Al acabar de redactar estas notas conseguimos la edición Vicente López, *Diálogo de Abril*, Introducción, traducción y notas de Silvia Vargas Alquicira, México, UNAM, 1987. La importancia del texto exige un comentario más amplio que el que aquí podemos hacer.

Sin entrar directamente en la polémica con Martí, a quien no cita, pero citando profusamente los argumentos de Eguiara, e incidiendo concretamente sobre la influencia benéfica de la naturaleza americana en los cerebros, hay también un prólogo del padre Vicente López, al reeditar casi un siglo después de su escritura las *Constituciones de la Real y Pontificia Universidad de México* del obispo y virrey de México Juan de Palafox y Mendoza[27].

También desde México, en 1760, tercia en la réplica Andrés de Arce y Miranda, dedicando el tomo III de sus *Sermones* a Eguiara, en un largo texto fechado el 20 de Septiembre[28]. La dedicatoria llama la atención por los datos que aporta sobre el conocimiento de Manuel Martí en México, al margen de los tintes polémicos de la famosa carta. Así, al describir las virtudes moderadas de Eguiara, su rigor en las costumbres y la sencillez de la casa de quien era rico por su patrimonio familiar, habla sin embargo de la importante biblioteca que tenía: "sólo se veía una copiosa y esquisita librería, de que se utilizaban todos los que concurrían, guardándose en ella exactamente (aún antes de haberse promulgado) todas aquellas preciosas leyes que estableció para el uso y buen gobierno de su Biblioteca el famoso deán de Alicante, y que agradaron tanto al célebre cardenal Cienfuegos, que no dudó afirmar el que si viviese Gravina, las colocara entre las que ilustró de las doce Tablas", haciendo referencia por parte de las normas bibliotecarias a la Epístola 24, del Libro XII, del *Epistolarium* de Martí; y tomando la anécdota del cardenal Cienfuegos de la vida de Martí de Mayáns.

Otro dato importante que aporta Arce y Miranda consiste en la existencia de una "Academia Eguiarense", localizada en el Oratorio de Nuestro padre San Felipe Neri, informando que los alumnos de la academia elaboraron un libro de *Selectos elogios* a Eguiara, dirigidos en esta actividad por el teólogo y jurista D. Manuel García Arellano. El

---

[27] El texto es de hacia 1640, la edición que comento es la segunda aparecida en 1775, en la Imprenta de Don Felipe de Zúñiga y Ontiveros (Toribio Medina, VI, n. 5836).

[28] El vol. III es *Sermones varios del Doctor D. Andrés de Arce y Miranda*, México, En la Imprenta de la Bibliotheca Mexicana, 1761. El texto en Toribio Medina, *op. cit.*, vol. VIII, págs. 411-418.

libro en cuestión, que no hemos podido conseguir en el momento de redacción de este trabajo, está descrito por Toribio Medina[29].

Tras describir la importancia de la *Bibliotheca mexicana* de la que ya ha aparecido el primer volumen, aborda Arce y Miranda la defensa de la Universidad de México y el papel que Eguiara está teniendo en ello, sobre todo en la restitución de su honor, que ha sido como devolver la vida a la Universidad:

> pues el vivir sin honra no es vida. Sin ella vivía nuestra Academia, y toda la Nación Americana, por varias preocupaciones y atroces calumnias, que algunos, o desafectos o ignorantes de las cosas de América, derramaron en la culta Europa. Entre ellos, el que cortó más delgada la pluma para hacer más penetrante la herida, fue don Manuel Martí, deán de Alicante, sujeto verdaderamente eruditísimo en lo que toca al mundo viejo; pero ignorantísimo por lo que mira al Nuevo: al que pinta con los colores de la más tersa latinidad como a una selva inculta, llena sólo de malezas de toda especie de vicios, y con un estilo verdaderamente ciceroniano describe el distrito de nuestro México como un país de ignorancia, poblado no de hombres, sino de brutos, que no saben ni desean saber, donde no hay discípulos que quieran aprender, cuanto menos maestros que puedan enseñar; donde no se ven más bibliotecas, ni libros, que los que llaman los negociantes *libros de caja*. A tan monstruosas imposturas, y a tan visibles falsedades pronunciadas por un sujeto tan celebrado en Europa, y que hace del Estoico en sus cartas, se dio por sobrada razón agraviada toda nuestra Nación Mexicana, y con mucha especialidad aquella nobilísima porción que compone el respetable Cuerpo de su muy ilustre e insigne Universidad. Entre tantos varones doctos como abriga en su gremio, americanos y europeos, V.S. fue el que, sin embargo de su trabajada salud y de las ocupaciones heterogéneas de sus graves y varias incumbencias, celosos de la gloria de la patria y del honor de la Academia, se ofreció a la defensa de tan poderoso enemigo; y a este fin trabajó y dio a luz la *Bibliotheca Mexicana*, con que ha conseguido una completa victoria, derribando a aquel gigante y cortándole la cabeza con las mismas armas; pues con la misma pureza de dicción y elegancia de

---

[29] *Elogia selecta é variis, quae Mexicearum scholarum more ab alumnis Academiae S. Philippi Neri elaborata sunt...*, México, Ex Nova Typographia editioni Bibliothecae Mexicanae destinata, 1755.

> estilo que usó el de Alicante, se explica en toda ella V.S. No es dudable que el error de Martí fue el mayor que se pudo incurrir en lo histórico; y si no le excusase la ignorancia, fuera su culpa de las más graves que se pueden cometer en lo moral.

En los párrafos siguientes, aborda sin embargo otro tipo de argumentación, basándose en que "si el de Alicante quería desacreditar la Nueva España [...] en aquella parte en que ella se conoce defectuosa", ellos lo habrían aceptado, planteando los defectos de la excesiva división en escuelas y grupos, o de la envidia que lleva a que cerebros como Sor Juana hayan sido conocidos en México porque han sido reconocidos en Europa. Pero sobresalen los errores de Martí, abordando que con su obra la acción de Eguiara "no ha estado sólo en vencer al de Alicante: también ha deshecho otros adversarios, aunque no de tanta penetración ni tan superiores luces". El argumento final critica la idea de que la inteligencia decrece tempranamente en América, y recoge los argumentos de Feijoo para afirmar lo contrario.

Más importante es el libro *Llave del Nuevo Mundo* de José Martín Félix de Arrate, quien desde Cuba recoge en 1761 la polémica y demuestra conocer la *Bibliotheca* de Eguiara. En el capítulo "Letrados ilustres de la Habana" da datos del Licenciado D. Francisco de Castilla Borroto, de quien afirma que es "sujeto muy acreditado por su literatura e integridad", a través de Eguiara. En el capítulo XXVII, al hablar de la Real y Pontificia Universidad de San Jerónimo de La Habana, dedica los logros de la Universidad para contradecir a Martí en un largo párrafo que por su interés reproduzco:

> El número de las Cátedras que al presente se leen en esta Universidad son [...]. Aunque no tienen hasta ahora dotación ni congrua ninguna, se leen y asisten con esmero y aplicación, siendo muy frecuentes las conferencias, actos y quodlibetos en que manifiestan los catedráticos su literatura y los discípulos su aprovechamiento, admirándose en los despuntes de unos y de otros aquellas sublimes y anticipadas luces de entendimiento que celebró la elegancia del Conde de la Granja en los ingenios peruanos y de que gozan en este país, adelantándose en ellos la razón a la edad, pues aún en lo más florido de los años son muy provechosos en las ciencias: ejemplo que bastaría, cuando faltasen otros en las Indias, para desmentir el concepto o desvanecer el error del deán de Alicante que, dormitando como Homero, estampó en

una de sus epístolas latinas. Pues no sólo nos hizo el poco favor de persuadirse que en estas partes no había maestros para enseñar, pero añadió la injuria de decir que no había tampoco quien desease saber: hipérbole con que quiso encantarnos con los brutos, y degenerarnos de hombres, cuando según axioma filosófico: *Omnis homo naturaliter scire appetit.* Lastimosa ceguedad de un varón tan autorizado como instruido, el no haber encontrado, en tantos escritos como corren, noticia de las muchas escuelas que hay en estas regiones y sujetos insignes con que han ilustrado la república de las letras, para no haber ofendido la verdad, agraviando su estimación y el crédito de los indianos.

Pero por más que se pretenda deslucir la habilidad de éstos o hacer creer la ninguna aplicación a las letras que hay en estas partes, bastan a acreditar lo contrario las famosas universidades, insignes colegios y célebres ingenios que gozan estas regiones e ilustran estos países, sobrándonos los testimonios que podríamos alegar, cuando sólo en el nuestro, que es de los más ceñidos, hay personas que enseñen e individuos que aprendan, como se verifica en la copia de oyentes y multitud de cursantes que ocurren de toda Isla a las aulas de esta Universidad, sin otro objeto que el de saber por sólo saber.

No es tan único en este sentir el citado Martí, que le falten aún muchos secuaces y partidarios, y aunque pudiera servirle de consuelo a los ingenios de estas provincias el que padezcan no muy desigual concepto los españoles en la aprensión de otras naciones europeas, que decantan su poco adelantamiento en las artes y las ciencias, atribuyéndose cada una a sí la entera posesión de las bellas artes y las conocidas ventajas en la cultura de todas sus facultades, no son ni los juzgo tan vulgares o tan necios que les temple el dolor de su propia injuria el ver lo que experimentan sin justicia aquellos que la motivan, y más tocándoles tan de lleno la común ofensa de la nación castellana de quien no le distingue otra cosa que el clima, siendo el nuestro tan benigno y admirable para la producción de útiles y nobles ingenios, capaces de aplicarse a los estudios y de cultivar las ciencias...[30].

Junto a la diatriba habitual a Martí, algunas referencias finales nos encaminan de nuevo a las relaciones naturaleza-cultura mediadas por el individuo: la polémica científica del siglo XVIII aparece de nuevo como transfondo. Por otra parte, la amplia elaboración histórica, geográfica,

[30] José Martín Félix de Arrate, *Llave del Nuevo Mundo*, Prólogo y notas de Julio J. Le Riverend Brusone, México, FCE, 1949, págs. 141-142.

política y cultural que José Martín Félix de Arrate realiza, tiene a partir de este párrafo un carácter de respuesta global a las consideradas injurias de Martí.

Apostillas a una polémica

Las notas que siguen quieren indicar básicamente algunas líneas de desarrollo que permiten las réplicas que la carta de Martí produjera. He reducido al máximo la información, intentando hacer hincapié en los materiales referenciales que deberán ser tenidos en cuenta para una reflexión global sobre el asunto tratado hasta aquí, con el convencimiento de que quizá, al seguir las notas propuestas, podremos llegar a una revisión del sentido global de la polémica.

El origen de las ideas de Martí sobre América

El erudito mexicano Federico Gómez de Orozco, al prologar el trabajo de edición de los Prólogos de Eguiara realizado por Millares Carlo, da una clave importante para situar el origen de las ideas de Martí. Es frecuente, en la réplica de los mexicanos, señalar que Martí, editor de la *Bibliotheca Hispana Vetus* de Nicolás Antonio, por mandato del cardenal Aguirre, bien podría haber ojeado la *Bibliotheca Hispana Nova*, donde se encuentran recogidos los nombres de ingenios mexicanos. Sin embargo, sugiere Gómez Orozco que el origen de la idea central de Martí, bien podría estar en el propio Nicolás Antonio: Martí, al ordenar los papeles de éste en sus trabajos de edición de la *Bibliotheca Hispana Vetus*, encontraría las cartas a Juan Lucas Cortés, publicadas luego por Mayáns en la edición de *Censura de historias fabulosas*[31], y habría leído aquellos párrafos sobre América en los que Nicolás Antonio decía a Lucas Cortés:

---

[31] Nicolás Antonio, *Censura de historias fabulosas, Obra pósthuma de D. Nicolás Antonio... Van añadidas algunas cartas del mismo autor i de otros eruditos. Publica estas obras Gregorio Mayáns y Siscar, Autor de la Vida de Nicolás Antonio*, Valencia, Antonio Bordázar de Artazu, 1742.

> Con alborozo he leído la jornada que V.M. determinaba hacer a Madrid, que ya supe por otras cartas haberla ejecutado en compañía del señor conde de Villaumbrosa, de cuyo juicio tan experimentado ha hecho una nueva experiencia en la que ha hecho de V.M. y de sus buenas partes para hacerlas lucir y darle campo para que muestre su habilidad y espíritu; y no dudo que ha de resultar deste favor y apoyo que V.M. se vea en alguno de los puestos que merece "dentro de Castilla y no en Indias", porque, como V.M. entiende bien, ellas no son sino para hombres que quieren ir a sepultarse en un olvido de todo lo virtuoso y precioso de Europa, teniendo por precioso solamente y por virtuoso el oro que da aquella tierra; y ser éste su sentimiento de V.M. no lo debo extrañar, pues conozco que vive con lo que a aquellos míseros desterrados del otro mundo "les falta, que es la comunicación de los literatos y manejo de las obras de entendimiento", de que tan fecundo es hoy el suelo desta parte del mundo, en donde Dios le dio naturaleza, no para que vaya a "tratar con indios", sino sólo para averiguar de las Indias, cuando haya de aplicarse a cosa de ellas, de donde pasaron allí sus habitadores a reírse de Pereiro con sus preadamitas, origen de los habitadores americanos, según su génesis antimosaica.

Pero, seguramente, a pesar del interesante señalamiento en Nicolás Antonio, el origen de las ideas de Martí hay que buscarlo en el ambiente cultural en el que está inmerso, en el mismo debate sobre las Indias cuyo origen está en su descubrimiento, en la otra cara de la idealización ilustrada del "buen salvaje", y, junto a todo esto, en la visión cultural sobre las colonias de alguien que no tiene, precisamente, una visión muy lejana de la metrópoli. Señalar Roma como objetivo al joven Antonio Carrillo está dentro de la visión negativa de España que Martí sustenta y, sobre ella, hay múltiples testimonios. Las ideas del siglo, y su misma visión sobre España -ya lo detectó Eguiara en un párrafo que cité antes- sustentan la perspectiva de lo que en México iban a considerar como una afrenta.

Sobre la recepción y la universalidad de Martí

Que la fama europea de Martí fue extensa no parece a estas alturas un argumento sobre el que insistir. Sobre la fama americana de Martí, en los testimonios que hasta el momento hemos podido señalar, parece

oportuno tener en cuenta que, al margen de la polémica, dos autores demuestran un conocimiento riguroso de su producción intelectual: Eguiara, por supuesto, quien aporta en su crítica varios datos de su biografía, y Andrés de Arce y Miranda, quien cita elogiosamente sus normas bibliotecarias, por cierto que a través de la *Emmanuelis Martini vita* de Mayáns[32].

Los otros testimonios arremeten una y otra vez sobre el argumento central de la polémica, o saludan la victoria de Eguiara sobre el deán de Alicante. El primer testimonio, el de Juan Gregorio de Campos y Martínez, al haber sido pronunciado en la apertura de curso de la Universidad de México en 1745, indica la envergadura cultural que la polémica ya habría tomado, y señala la posibilidad de indagación documental en esa línea, siendo los archivos mexicanos un camino venturoso a transitar.

Al margen de la posibilidad de nuevos testimonios, lo que parece indudable es la dimensión del proceso cultural que la carta de Martí produjo y es en esa línea -reconocimiento por otra parte, aunque negativo, de un personaje que había muerto algunos años antes de que se desatara la polémica- donde los resultados pueden ser más fructíferos.

Un último apunte sobre Martí: Antonio Carrillo.

Sobre la carta de Martí, desconozco que se haya planteado alguna vez quién era el destinatario. Y, sin embargo, sería interesante hacerlo, porque en cualquier caso ocupa un lugar central en la vida del propio Martí: sabemos que debió hacer caso a los consejos del deán alicantino, porque Antonio Carrillo es Antonio Carrillo de Mendoza y era deán de

---

[32] El párrafo que cité antes de Arce y Miranda: "todas aquellas preciosas leyes que estableció para el uso y buen gobierno de su Biblioteca el famoso deán de Alicante, y que agradaron tanto al célebre cardenal Cienfuegos, que no dudó afirmar el que si viviese Gravina, las colocara entre las que ilustró de las doce Tablas" es traducción de "Adeoque eorum conservationis nitorisque amore scripsit *Leges ad Bibliothecas pertinentes*, quas plurimi viri eruditi suis praefixere. Cunque eas legisset cardinalis Alvarus Centigneus [...] non dubitavit scribere *Gravinam si viveret, illas inserturum esse inter leges XII Tabularum*" (ed. cit., pag. 244).

Sigüenza durante los últimos años de Martí, quien se sorprende de que Mayáns poseyera en 1735 varias cartas que había enviado a Carrillo y que acababa de publicar[33]; el 17 de Agosto del mismo año le pide a Mayáns que le haga llegar al deán de Sigüenza un ejemplar del *Epistolarium*, cuestión que repite en carta del 24 de Agosto, mientras el 2 de Noviembre le pregunta si, tras el envío, éste "ha respirado"; el 7 de diciembre acusa recibo de una carta en la que Mayáns le comunica que ha pasado en Alcalá "buenos ratos" con el deán de Sigüenza y se queja de que no le hayan escrito, queja que reitera el 4 de enero de 1936, donde dice: "la carta del deán de Sigüenza, creo que es fantástica; pues ni en el correo passado ni en éste la he recibido". Por último, el 3 de Mayo de 1737, al comunicar Mayáns a Almeida la muerte de Martí evoca y reproduce unas décimas dedicadas a Antonio Carrillo por Martí, cuando se conocieron, dice Mayáns que en Roma, cuyo motivo es "la brevedad de nuestra vida y sus desengaños".

Antonio Carrillo siguió la vida intelectual que Martí le trazara, aunque con una dedicación menos asidua, puesto que sólo conocemos que escribiera un manuscrito dedicado a la historia de la Iglesia en Sigüenza[34], y un curioso folleto de policía municipal dedicado a impedir en Madrid los robos y la entrada en la ciudad de gentes perniciosas[35].

---

[33] Aparecen éstas en *Cartas Morales, Militares, Civiles i Literarias de varios Autores Españoles*, Madrid, Juan de Zúñiga, 1734.

[34] *Noticia histórica de la institución, ritos y gobierno de la Iglesia en Sigüenza, desde los tiempos en que se conquistó de los árabes, con una serie cronológica de sus obispos, desde los tiempos del tercer Concilio toledano hasta el año de 1751*, 47 folios (Madrid, Biblioteca Nacional, Mss.Dd [52-58]).

[35] *Clave methódica para impedir en Madrid y poblaciones del Reyno los robos y acogida de gentes perniciosas...*, Madrid, Gabriel Ramírez, 1755. No puede ser suyo, sin embargo, un *Papel dirigido al gobierno sobre el establecimiento de la tasa de los granos*, fechado en 1790, del que da cuenta Aguilar Piñal en su bibliografía, a través de una cita de la *Biblioteca de los economistas españoles* de Colmeiro, aunque dice no haberlo localizado. Desde luego en 1790 nuestro deán de Sigüenza debía contar, por la fecha en la que le escribió Martí (1718, cuando Carrillo tenía 25 años), unos 97 años por lo que no estaría para preocuparse del grano, o sencillamente no estaría.

La academia eguiarense

Señalé antes la referencia de Arce y Miranda a la "academia eguiarense". Textualmente, decía éste, al referirse que no dejó entrar a persona del genéro femenino en su biblioteca particular: "Antes por asegurarla de ese riesgo, juzgó que pasaría V.S. sus asambleas al Oratorio de N.P.S. Felipe Neri, donde manteniendo el título de Academia Eguiarense, se ha dado ya a conocer por el libro de *Selectos elogios* que con tan bellas notas e ilustraciones dio a luz el ingenioso teo-jurista don Manuel García Arellano...".

Otro dato lo da Beristáin, al comentar precisamente el ejemplar de *Elogia Selecta* dedicado a Eguiara:

> S. Felipe (Academia de).- Se estableció en México a principios del siglo XVIII, en la casa de los PP. del Oratorio de San Felipe Neri, por el P. Antonio Piñateli, mexicano, presbítero de la misma Congregación; y a los quince años se trasladó a la Universidad. Su primer instituto fue para el estudio de la filosofía y después se extendió al de la teología, derecho canónico y bellas letras[36].

En el único trabajo de conjunto existente sobre las academias literarias en México[37] no se da cuenta de estas referencias y no se incluye a la llamada "academia eguiarense" entre las estudiadas. Por una parte, sería lógico en cuanto que no es una sociedad literaria la de Eguiara, pero algunos datos podrían llevarnos a que también pudo ser una sociedad literaria.

Su base, como ya dijo Millares Carlo en su biografía, fue esencialmente teológica:

> Desde el año 1709 mantenía una Academia que comenzó a actuar en el Oratorio de San Felipe Neri, de que fue devotísimo, y se trasladó luego a la Real Universidad, frecuentada por siete doctores teólogos, bachilleres, pasantes y cursantes, en la cual, dos días a la semana, se

---

[36] Cit. en Toribio Medina, *op. cit*, vol. VI, pág. 236.

[37] José Sánchez, *Academias y sociedades literarias de México*, University of Illinois, 1951; cap. "El siglo XVIII", págs. 34 ss.

> defendían conclusiones de teología escolástica y se resolvían casos de teología moral, bajo la presidencia de Eguiara, a partir de 1712[38].

Y las múltiples intervenciones del Presidente en la Academia son esencialmente religiosas y teológicas[39], pero ya Beristáin decía que la actividad, para él inicialmente filosófica de la Academia, acabó extendiéndose a las bellas letras. En una relación autobiográfica de méritos del propio Eguiara, fechada el 8 de Julio de 1757, nos dice éste textualmente:

> Que asistió 24 años a la Academia de teólogos de la expresada Universidad llamada de San Phelipe Neri, y los 24 presidió todas sus conferencias escolásticas y morales y demás excercicios literarios, en la cual leyó 20 lecciones de media hora cada una, hizo 17 oraciones panegíricas, un certamen poético y un bejamen...[40].

Las fronteras entre la sociedad literaria y la academia teológica tienden a ser así menos rígidas, y a incitarnos a indagar la realidad de la "academia eguiarense" de la que habló Arce y Miranda. Por otra parte, el propio Eguiara demostró tener una visión clara de las Academias literarias en su relación con el conjunto del saber cuando, al comentar la figura de Nezahualcoiolt (Prólogo V), decía:

> Era tanta la sabiduría de dicho monarca que por obra suya se formó, a manera de Academia y bajo la presidencia de su hijo Xochiquetzalzin, un núcleo de poetas y músicos, que entre los texcocanos son muy numerosos, así como de astrólogos, historiadores y cultivadores de

---

[38] Millares Carlo, *ed.cit*, pág. 29.

[39] *Cf.* la bibliografía de Eguiara en los trabajos citados de Millares Carlo, donde aparecen múltiples intervenciones en la Academia.

[40] Eguiara, *Prólogos..*, pág. 49. En las relaciones autobiográficas que publica Millares Carlo, en las dos obras citadas, corresponde al 8 de Julio de 1755; En la relación del 7 de Noviembre de 1724: "Hizo un Certamen poético y dió un vexamen. Para exercitarse en todo género de buenas letras, hizo en la susodicha Academia, la vez que le tocó, un certamen poético en honra del Nacimiento de Nuestro Señor, y dió un vexamen académico".

otras artes, para que confiriendo entre sí y discutiendo sus problemas, saliesen cada día más prácticos y sabios (pág.87).

Eguiara y los orígenes de la "Ilustración católica" en Nueva España

Entramos, para casi finalizar, en un concepto contradictorio de la historia de la cultura: el de "Ilustración católica", que José Carlos Chiaramonte ha definido, mirando a Hispanoamérica, como "ese paradójico movimiento intelectual que se abre entusiásticamente a la seducción del 'espíritu del siglo' pero, al mismo tiempo, salvaguarda y reafirma su adhesión a los dogmas de la Iglesia"[41]. Por una parte, nos conduce a ejemplos del pensamiento europeo y, por otra, masivamente, a nombres del pensamiento hispanoamericano actuante, por ejemplo, en los jesuitas expulsos de España y América a partir de 1767.

Eguiara asume en su texto polémico, como hemos visto, las posiciones de Feijoo, pero asume sobre todo las posiciones polémicas de defensa de América que jesuitas como Francisco Javier Clavijero desarrollarán, en su polémica con Cornelius de Pauw, a partir de 1780.

Globalmente, como hemos dicho, anticipa posiciones "indigenistas" de Clavijero, o Pedro José Márquez, jesuitas expulsos cuya obra anima el pensamiento americanista en la Italia del siglo XVIII. Y anima un debate de la Ilustración que de nuevo, aquí, no puedo más que señalar brevemente.

Una línea a recorrer es la relación de Eguiara con los jesuitas de Nueva España en la que posiblemente encontremos una determinación previa del pensamiento del ilustre polemista, antes de que éstos, tras su expulsión, llenaran de voces americanas el pensamiento europeo. A principios de nuestro siglo, deduciéndolo de sus pareceres y aprobaciones de obras de jesuitas -el mencionado Vicente López lo era- José Toribio Medina hacia una deducción que anima esta perspectiva, comentando los pareceres aprobatorios de obras que Eguiara debió informar, citando uno del 12 de Enero de 1750 que comenta así:

---

[41] Prólogo a *Pensamiento de la Ilustración. Economía y sociedad iberoamericanas en el siglo XVIII*, Caracas, Ayacucho, 1979, págs. XVIII-XIX.

> Lazcano. *Opusculum theophilosophicum*. El parecer de Eguiara está escrito en latín, como toda la obra. Lazcano fue también un jesuita célebre. Estas repetidas muestras de confianza que le dispensaba la Compañía de Jesús tratándose de sus miembros más conspicuos, denotan bien a las claras los buenos términos en que Eguiara se hallaba con ella y el aprecio que se tenía de sus prendas[42],

e insiste a continuación Toribio Medina en otros pareceres dedicados a otros jesuitas.

En cualquier caso, si es conocido el pensamiento americano de los jesuitas expulsos una vez en Europa, parece un espacio a indagar los orígenes de este pensamiento tras la expulsión, y la clave de Eguiara en su relación con éstos parece un camino a recorrer.

También podríamos señalar, con la prudencia que un artículo nos exige, todo lo que de reivindicación nacional tiene el texto de Eguiara, y leerlo, como perspectiva que estaba empezando a cuajar en el ambiente en la determinación del pensamiento ilustrado en América, en la dirección en que el jesuita Juan Pablo Viscardo escribió en 1792 su *Carta a los españoles americanos* -título, por otra parte, que tiene resonancias de Feijoo- y que Francisco Miranda convirtió en texto esencial de la Independencia. Pero complejos problemas historiográficos nos impiden emitir ninguna opinión sobre esto por el momento y nos invitan a concluir.

Reivindicación de Eguiara y del deán Martí

Las notas anteriores no son más que una entrada en un ámbito cultural, y un momento del mismo, que nos deja con más cuestiones abiertas que cerradas, con más motivos a indagar que concluidos, con más incertidumbre que cuando comenzamos a escribirlas.

De ellas se desprende sobre todo una cuestión que el espacio de un artículo y las referencias que en él caben, con seguridad, no pueden dejar resuelta, y concierne al sentido global de la Ilustración en Nueva España. Al citar los materiales esenciales de Gerbi anotábamos que la

---

[42] Toribio Medina, *op. cit*, vol. I, pág. CCXLIII.

réplica de Eguiara a Martí antedataba la polémica del Nuevo Mundo, central en el pensamiento ilustrado y esencial hasta nuestros días.

Por otra parte, para concluir, debemos recordar la perspectiva crítica que tiende a situar la Ilustración en América en el pensamiento económico y político, y posteriormente en el independentista, y sitúa el momento principal de la evolución de las ideas ilustradas tras la primera mitad del siglo XVIII.

La consistencia del trabajo de Eguiara, la razón enarbolada para centrar las bases de su elaboración, sus referencias culturales que abren el camino a lo que la historiografía llamó Ilustración católica informada por los jesuitas, antes de su expulsión y, sobre todo, en su exilio italiano, son datos que aquí hemos querido señalar, y que en todo caso abren una perspectiva de contraste e investigación que se debe recorrer.

Bien sea para situar a Eguiara y Eguren fuera del espacio menor de la cita breve y bibliográfica, o bien sea -podría ser en último extremo nuestro caso- para dar una nueva dimensión al huraño "decanus alonensis" que, sin querer, provocó un enfado descomunal entre los intelectuales de América, un enfado de los receptores cuando el causante ya había muerto y, en este caso, su victoria habría sido, tras la ofensa, provocar una línea de respuesta que significa una posibilidad para que nosotros nos encontremos con un trazo consistente de la polémica preilustrada en América.

SOBRE LA ESCRITURA DEL ÁRABE COLOQUIAL UNAS NOTAS ACERCA DE LAS VOCALES BREVES

Carmen RUIZ BRAVO-VILLASANTE
Universidad Autónoma de Madrid

Para María Jesús Rubiera. Su mirada atenta y viva a lo escrito y aludido nos demuestra siempre la posibilidad del diálogo. Estos trazos son, además de un homenaje a las enseñanzas de árabe dialectal en que nos inició junto a D. Elías Terés, cuando era muy joven profesora en la Universidad de Madrid, una humilde manifestación de mi gran admiración y agradecimiento actuales y permanentes hacia su labor científica y su persona.

La escritura árabe es lo suficientemente dúctil como para reflejar tanto el árabe en el registro o modalidad *fuṣḥà* como en el de la *'āmmiyya*, y los intermedios entre ambos. De hecho, cuando los árabes escriben normalmente el árabe coloquial lo hacen en el mismo sistema de escritura que el árabe más "literario", seleccionando los rasgos del coloquial que consideran deben consignarse por escrito, y prescindiendo de los demás a efectos de escritura.

Los textos que hemos consultado[1] nos indican cuáles son los rasgos coloquiales que pasan a la escritura:

La escritura de las vocales

Habitualmente la escritura del árabe coloquial omite los signos de vocal breve, que se reconocen, como es normal en la grafonomía árabe, por la estructura general escrita de la palabra, o sea, por la estructura consonántica y por contraposición y complementareidad con las vocales largas, de las que sí se escribe el signo de prolongación.

[1] Véase Nota final.

Esta característica de la escritura árabe, a saber, la posibilidad y costumbre de no consignar por escrito la vocal breve, conviene sobre todo al registro coloquial, ya que en él la mayor parte de las vocales breves se realizan como vocales de timbre bastante desdibujado, como vocales "de paso" desde la articulación de una consonante a la siguiente. Eso que he llamado "desdibujamiento" está descrito con perspicacia por el P. Lerchundi como "un sonido vago y peculiar que no se puede representar por nuestras vocales"[2]. La variabilidad de dichos fonemas depende de la naturaleza de las consonantes de su entorno, de las características del dialecto en que se expresa el hablante, y del registro lingüístico concreto que éste emplee en cada momento[3]: cuanto más presente se tenga la referencia "literaria" o *faṣṭḥa*, más se podrá percibir un cierto "aroma" (*tašmīm*, como decían los fonetistas árabes clásicos) del timbre del esquema originario.

Vocal breve y hamza

Pero, a veces, el que escribe el árabe coloquial tiene que señalar el timbre de la vocal, o puede, o quiere hacerlo; y lo hace por ciertos procedimientos que le permite el sistema de escritura. Al pensar en estas cuestiones nos resulta muy evidente la función que tiene la *hamza* en cualquier registro, además de como consonante, como auténtica indicadora gráfica del timbre de la vocal breve, que se especifica por escribirse sobre *wāw*, o sobre *yā'*.

Es muy frecuente encontrar escrita la *hamza* en textos de árabe coloquial, tanto al menos como en árabe *fuṣḥà*. En ellos puede servirnos

---

[2] Lerchundi, El M. R. P. Fr. José: *Rudimentos de árabe vulgar que se habla en el Imperio de Marruecos...* Tánger: Tipografía hispano-arábiga de la Misión Católica, 1925, p.12. Al transcribir el árabe coloquial con nuestras vocales habituales en un primer momento facilitamos a los hispano-hablantes el acercamiento al árabe coloquial. Sin embargo, luego pudiera ser que eso les apartase de entender la realización de dichas vocales.

[3] Véase una deliciosa descripción acerca de la escala de registros de un académico egipcio en las páginas XIII y XIV del prólogo que Emilio García Gómez pone a la obra de Federico Corriente: *A Grammatical Sketch of the Spanish Arabic Dialect Bundle*. Madrid: Instituto Hispano-Árabe de Cultura, Dirección General de Relaciones Culturales, 1977.

como clave de referencia la forma en que se escriben los pronombres personales:

La hamza del pronombre personal

Algunas veces, es precisamente la situación de la *hamza* la que permite saber que nos encontramos en dialectal, pues se puede optar por escribir la *hamza* encima o debajo del *alif*, según se perciba la vocal como una *fatḥa* o más bien como una *kasra*. Por ejemplo, en el caso del árabe coloquial egipcio, en aquellos textos que escriben la *hamza* del *alif*, se observa que es muy habitual escribir el pronombre personal *tú* como con *kasra* en lugar de con *fatḥa*, puesto que la *hamza* se escribe bajo el *alif*:

إنت شفت الصغير؟
أيوه! بس هو ترك المكان ده من فترة!
بتقول ترك المكان ده؟

¿Has visto al pequeño?
¡Sí! ¡Pero se ha marchado de ahí hace un rato!
¿Que se ha marchado de ahí? (Tebeo *Mīkī, p.4)*

-إنت خايف من البوليس؟ ظظ قل لي السبب!
فقلت له:
-بكره اقول لك. خلينا الساعة للفن!

-¿Tienes miedo a la policía? ¡Dime por qué!
Le contesté:

-Mañana te lo digo. ¡Vamos ahora con el arte!

(T. al-Hakīm, *Dikrayāt*..., p. 34)

إنت شفيت من عقدك..
أنا بقى عندي عقدة اضطهاد
ونفسي ألاقي حد يسمعني

Usted ya está curado de complejos.
Pero a mí me queda un complejo de represión
y tengo que encontrar a alguien que me oiga.

إحنا عصابة الكف الاسود..
وحاجزين عندك ٣ سويت
زنزانة

Somos la banda de la mano negra...
Tenemos reservadas 3 cárceles suit.

(Chistes del diario *al-Hayā'*)

En otros textos que he consultado, también en coloquial egipcio, o en coloquial iraquí, o marroquí, he encontrado variantes: unas veces sin *hamza* (y me refiero a textos en los que también se encuentra dicho signo), y otras como con *fatḥa* (entiendo que escribir la *hamza alif*, en este caso, es señal de que hay *fatḥa*), y otras con *kasra*. A continuación aduzco los ejemplos correspondientes:

- لويش دتريد تعيش غشية غير طبيعية، حسين؟ ليس دتفكر بالموت بدل ما تفكر بالحياة، بدل ما تفكر تدخل مصح وتداوى؟ ليش لازم تموت على الرصيف وانت سكران؟

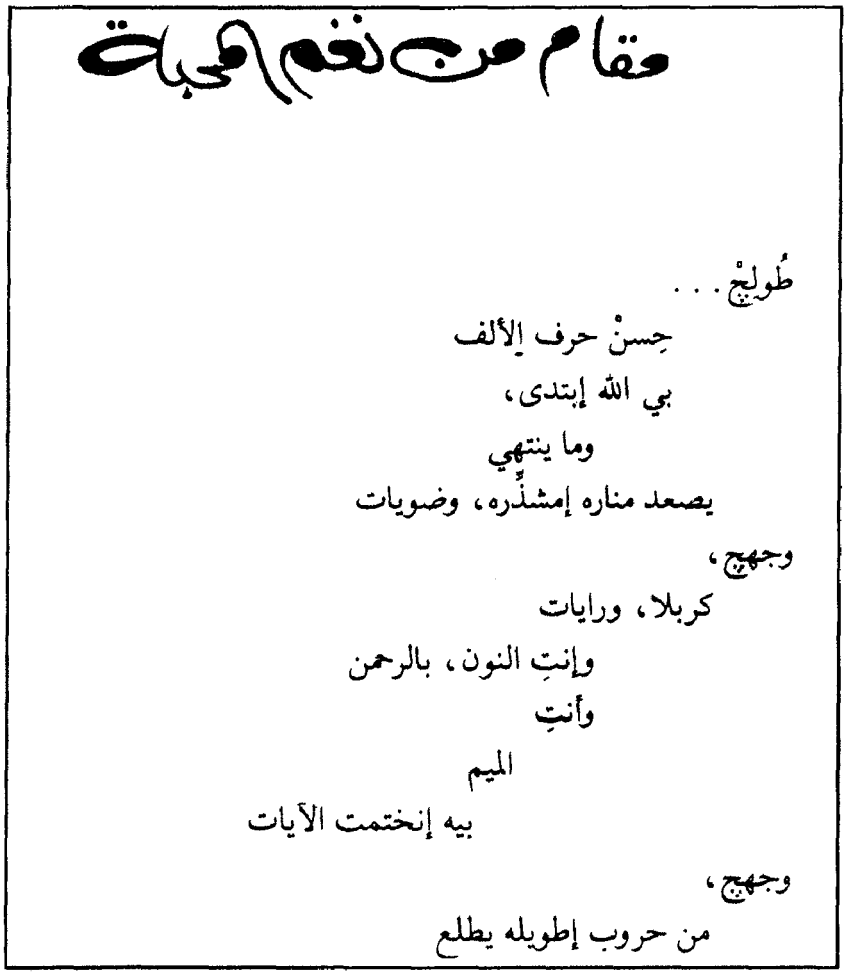
- ¿Por qué quieres vivir una vida que no es normal, Ḥusayn? ¿Por qué piensas en la muerte en vez de en la vida, en entrar en un hospital y curarte? ¿Por qué tienes que morir sobre la acera, borracho?

(En p. 106, Tekerlī) sin *hamza*.

ترك ذراعه، دفعها ببعض العنف:
-بس أريد افتهم هالشي من عندك. آني ما مهتم بيك لأك أنت زوج أختي.

Se soltó del brazo, la empujó algo violento:
- Sólo quiero que entiendas una cosa. Yo no me preocupo por ti porque seas el marido de mi hermana.
(*Idem*, con *hamza*. Nótese que el pronombre *no se afija detrás de la partícula)*

Un ejemplo muy interesante es el que se da en un poema de Riyāḍ al-Nu'mānī (p. 51) en el que aparece el mismo pronombre, en dos líneas consecutivas, con las dos grafías posibles a las que nos hemos referido: con *kasra*, la primera vez, y con *fatḥa*, la segunda. Parece que se percibe ahí un cambio de registro, que quizá tenga que ver con el propio poema, que se mueve entre dos registros, uno más humano, y otro más sacro.


مقام من نغم المحبة

طُولِجْ . . .
حِسنْ حرف الألف
بي الله إبتدى،
وما ينتهي
يصعد مناره إمشذّره، وضويات
وجهج،
كربلا، ورايات
وإنتِ النون، بالرحمن
وأنتِ
الميم
بيه إنختمت الآيات
وجهج،
من حروب إطويله يطلع

eres la nūn, en al-Raḥmān
tú eres
la mīm
con eso quedan selladas las aleyas

En los poemas de Michel Ṭrād, escritos en dialecto libanés, el pronombre aparece también con *hamza* debajo del *alif*. El pronombre

mantiene la *hamza*, cosa que en otro tipo de escritura de textos coloquiales no sucede:

وبرموش عينينا نلملم دمعكن
وإنتو تدفّتو عيونكن بخدودنا
وزرعنا الأخضر ع ميّة نبعكن
وجدودكن اصحاب هن وجدودنا

Con las pestañas de nuestros ojos recogemos vuestras lágrimas
Y vosotros calentáis los ojos en nuestras mejillas
Plantamos el verde con el agua de vuestro manantial
Vuestros antepasados son amigos de los nuestros
(Cuarta y penúltima estrofa del poema *Ŷīrān*, p.67)

En algunos textos (dialectal egipcio de Yūsuf Idrīs, poemas en dialectal marroquí de Aḥmad Lamsayyaḥ, p. 43) observamos que se evita frecuentemente escribir éste y otros pronombres con *hamza*. En el texto de Yūsuf Idrīs, y en el poema en dialectal marroquí la escritura de *hamza* se reserva para la *hamza* que es de la raíz. Quizá se considera que no es adecuado conceder un reconocimiento fonético/gráfico a la propia *hamza*, y por tanto a su vocal, que no es propiamente ni *fatḥa* ni *kasra*, toda vez que en el registro coloquial dialectal que se emplea tiende a una realización desdibujada, próxima a la /ə/, en los dialectos orientales, y casi como cero en el coloquial marroquí.

الجميع: مفهوم.
الأخ: (ينظر اليهم فيلحظ اعوجاج كتف ٥٦ غربية)
الأخ: كتفك ماله؟
٥٦ غربية: اتعوج يا أخ من ساعة ما كنت اتوبيس مش عارف اعدله.
الأخ: اعدلهولك.. انت تستاهل. قرب.
٥٦ غربية: أكتر من كده ما اقدرش.
الأخ: يبقى تستاهل كمان ان انا اللى اقربلك.
(يقترب منه ثم يضع يده على كتفه الاعوج، فيعتدل)

El hermano: Yo te lo arreglo...tú, preparado. Acércate.
56 Oeste: Más no puedo.
El hermano: Sigue preparado, a ver si me acerco yo.
(Yūsuf Idrīs, p. 22)

انتوما وناسنا متاوين علينا
البلاد زنيقة
ترعى فيها بقرة الروامة
وحنا حابسين البكية بسنينا
سرقتو منا الضحكة
سرقتو لمنامة
وزعتو لفرح بجناوحو
ملقم بالدولارف كثامة
اكتب وبرح يا فريد
انت والبوهالي
ما عليكم ملامة
(*Škūn*..., p. 43)

Escribe, engalanaos, Farīd
tú y Būhālī.
Nada se os reprocha

Este último tratamiento dan todos los textos, escritos en coloquial, al artículo, que se escribe sin *hamza*. Escribirlo con *hamza* se consideraría un rasgo hiperculto. En cuanto a las demás *hamza*-s, se escriben o no según las tendencias que hemos señalado: unos textos no las escriben nunca si no son de la raíz, considerando que su pronunciación no es pertinente; los otros, por el contrario, sí parece que consideran su pronunciación/escritura pertinentes, y las escriben según se pronuncien o no en el contexto fonético concreto de cada frase.

La tendencia a suprimir gráficamente incluso el *alif* se da en algunos textos. Suponemos que ello puede dificultar la comunicación entre el registro *'āmmiyya* y el registro *fuṣḥà*, donde se suele seguir escribiendo.

Vocal breve y sílaba final

La lengua árabe evita terminar las palabras en vocal breve, ya que la vocal breve final está reservada para unir las palabras entre sí. En el registro de la *fuṣḥà*, la vocal de unión toma un timbre bastante definido (*fatḥa, kasra, ḍamma*) según los casos; en el registro *'āmmiyya*, por el contrario, la vocal de unión es de timbre tan desdibujado como la vocal pretónica. Sin embargo, parece que se suele diferenciar de ésta por ser algo más abierta y no ser tan breve.

La vocal de unión no se escribe en el registro coloquial.

Pero ¿se pronuncian las palabras unidas en el árabe coloquial? Ahí sí que nos encontramos con variantes, tanto dialectales como personales, o también situacionales.

-La escritura del *alif*, y la de la *tā´ marbūṭa* son dos excelentes indicadores para saber cómo hay que pronunciar el texto, si hay que ligar las palabras, o si se pronuncian más bien separadas. Y ello es importante para conocer la medida, en los textos poéticos, como los que aducimos. O para transmitir la forma de hablar, más o menos entrecortada o fluida, pausada o acelerada, narrativa o dialogada, de los personajes.

En los textos en que se emplea el *alif* con *hamza*, la escritura del *alif* sin ella ya es indicio gráfico de pronunciación ligada, y señal de que hay que introducir vocal de unión[4]. Es un procedimiento general empleado por la lengua árabe.

-La *tā´marbūṭa* de los femeninos es ya un indicador de que la vocal breve anterior se pronuncia con nitidez. Así, se suele escuchar en árabe coloquial la *fatḥa* como /a/, con algunos alófonos muy próximos. La *tā´ marbūṭa* se escribe/pronuncia en dialectal cuando está ligada a la palabra siguiente (en los registros medios, en que se utiliza la *iḍāfa* o complemento del nombre; o simplemente cuando al femenino sigue otra palabra sin que medie ninguna pausa). En cambio, cuando se hace una pausa, especialmente la pausa de final de frase, podemos encontrarnos con que la *tā´ marbūṭa* ya no se escriba como tal, y de algún modo se transforme. Esto no se suele dar en textos narrativos. Cuando lo hemos encontrado, ha sido, concretamente, en algún otro tipo de texto oriental.

La *tā´ marbūṭa* puede aparecer sustituida por una *hā´*, ante pausa.

Así, el siguiente chiste del diario *al-Šarq al-Awsaṭ*, de la serie "Don Hipócrita":

---

[4] Por cierto, cuando se transcriben los textos del registro fuṣḥà en letras latinas hay mucha costumbre de utilizar un solo signo de vocal breve, la <a>, como signo para la vocal de unión, omitiendo las variaciones de timbre de los casos. Realmente esa forma de transcribir refleja más bien un registro si no coloquial, sí cercano al coloquial. Es decir, una lengua árabe *faṣīḥa*, más que *fuṣḥà*.

باقي على نهاية المسلسل عشرين دقيقه
وعايزين اقول لها في البيت حريقه؟

Quedan veinte minutos para que termine el episodio
¿y quiere que le diga que hay un incendio en la casa?

Es posible que esta práctica gráfica sirva para reflejar algunas características dialectales, tales como pronunciar la vocal breve *fatḥa* de la sílaba final no sólo claramente como /a/, sino además con una leve /h/, similar a la desinencia andaluza /la$_h$/ con que se pronuncia <las>[5].

[5] Véase la transcripción del "Cuento de la hormiguita", por Manuel Alvar, citado, con comentario, por Manuel Ariza: *Comentario de textos dialectales*. Madrid: Arco/Libros, S.L. 1994, pp. 68-71. La costumbre de no diferenciar, en

Un caso peculiar es el que se da en la escritura de coloquial libanés, en el texto de Michel Ṭrād, donde se refleja en algunas palabras la pronunciación šāmī de la *fatḥa* final del femenino como /æ/ (en determinados contextos consonánticos). Para representar este fenómeno se opta por colocar como desinencia una *yā´*, entendiéndose que esta escritura representa mejor el fonema resultante que otra desinencia.

لعبي

طفلي، وبايدا لعبتا
فسطانها بشاشير، وردي شدّتا
فارشتلا العشب بفيّ الشجر
اخضر، وهَ الضّو القمر
ناقح ع حفة فرشتا
ونجمة عشيّي عاقدتلا شريطتا
والهوا يدردر بشعرا، والسحر
يطرّز ندي ع مخدّتا
يلعبلها بدمالجا وخواتما
يحمّر ضنيرا، يقلّما
ومتل شي ضحكة سما
مخرتشلها ع شفّتا..
(دولاب - ص ٢٢)

Una niña, y en su mano una muñeca.
Su vestido, mariposas; su zapato, una rosa.

En ambos casos , con la *hā´*, o con la *yā´*, se alude a que la vocal puede tener, por posición, más duración que la vocal breve normal. De hecho, en general la vocal breve de una sílaba en posición final, aunque no sea tónica, se realiza como más larga que las otras vocales breves. Si además lleva una determinada entonación propia de su situación en "juntura" sintáctica, puede quedar alargada o/y acentuada en cuanto a entonación.

En este sentido, es interesante observar que existe la costumbre de escribir la *yā´* sin puntos diacríticos para señalar la existencia de una vocal *kasra* breve en posición final. Desde luego que este tipo de

---

la transcripción con letras latinas, entre las palabras escritas con/sin *tā´ marbūṭa* nos impide saber cómo son los textos originales (si carecemos de ellos) en grafía árabe. Y esto, para el árabe coloquial, y aun para la lengua árabe *fuṣḥà*, puede marcar diferencias de lectura.

recurso se suele emplear cuando tipográficamente está excluido totalmente el uso de signos para vocales breves. A veces nos parece que también obedece a una voluntad estilística de subrayar lo dialectal, o incluso lo vulgar.

Véase, en la siguiente página, este chiste de *al-Hayā'*:

El pronombre femenino termina así para que se pronuncie claramente la *kasra*, pues si no llevara esta letra se leería como el masculino, con una *fatḥa*; a su vez, el nombre *Fifi*, en el chiste, aparece con dos *yā'*-s, la primera es de alargamiento y lleva el acento, mientras que la segunda alude a una realización breve, y no lleva puntos diacríticos, por lo que en árabe se pronuncia */Fífi/*, como en inglés (y no como en francés), acentuando la primera de las dos sílabas.

El pronombre afijo (tercera persona, masculino, singular)

Los textos nos presentan dos formas de escribir este pronombre afijo: una, manteniendo la *hā'* (la desinencia se leería /u_h/, de manera similar a como se leía la desinencia de femenino /a_h/); la otra, suprimiéndose la *hā'*, la sustituye por una *wāw*.

(Es interesante observar que en bastantes textos la desinencia /ū/ de la persona "ellos" del verbo aparece además con alif "ocioso", igual que en la escritura del registro *fuṣḥà*. Con ello se contribuye, sin duda, a distinguir rápidamente entre desinencia verbal y pronombre afijo).

Valgan estas observaciones como unas primeras notas acerca de la escritura del dialectal. Como se ve, la grafía árabe puede expresar la diversidad de registro (y dialecto) y tiene unos procedimientos para ello. Por eso tendemos a estudiarlos y utilizarlos corrientemente, siguiendo una práctica que tiene siglos de desarrollo. Quizá, de no ser así, aumentarían las tendencias diglósicas, puesto que "cambiando la grafía se pueden provocar escisiones entre los hablantes de una misma lengua o de lenguas muy próximas"[6].

---

[6] Giorgio Raimondo Cardona: *Antropología de la escritura*, Madrid: Editorial Gedisa, 1994, p.115.

Reñir renueva la vida conyugal
Hey, Fifí...¿Vienes de renovación?

NOTA FINAL: Se han reproducido algunos textos en su contexto gráfico inmediato, porque puede ser de interés para entender el sentido del texto:

Los textos citados son:

- AL-ḤAKĪM, Yūsuf: *Min ḏikrayāt al-fann wal-qaḍā´*. El Cairo: Dār al-Ma'ārif, col. Iqra´, nº 126, junio 1953, p. 34.
- ḤUSAYN, Muṣṭafà: Varios chistes aparecidos en el diario *al-Ḥayā'* (Londres), 1994. Este material es parte del que me viene proporcionando el Prof. Pedro Martínez Montávez, quien llamó la atención sobre el valor del humor gráfico árabe en la exposición que preparó para el Curso de verano de la Universidad Complutense en Aguadulce (Almería), en 1992.
- IDRĪS, Yūsuf: *al-Mujaṭṭaṭūn*. El Cairo: Maktabat Miṣr, 1977, p.22.
- LAMSAYYAḤ (?لمسيّح), Aḥmad: *Škūn ᵃtraz ᵉl-mā? (Zaŷal)*. Rabat: Maṭba'at al-Ma'ārif al-Ŷadīda, 1994, p.43. Este libro me lo ha proporcionado y dado a conocer Gonzalo Fernández Parrilla.
- LYONS, M.C.; MAALOUF, E.I.: *The Poetic Vocabulary of Michel Trad. A Study in Lebanese Colloquial Poetry*. Beirut: Librairie du Liban, 1968, p.67-68. (Portada secundaria, y gran parte del texto, en árabe).
- *MĪKI* (Maŷalla usbū'iyya taṣdur min Mu´assasat Dār al-Hilāl). Nº486, agosto 1970, p.4.
- AL-NU'MĀNĪ, Riyāḍ: *Imām al-ward.*(Ši'r ša'bī 'irāqī). Damasco: al-Ahālī, 1990, p. 51. Este libro me lo ha proporcionado y dado a conocer el poeta iraquí, residente en nuestro país, Kamal Sebti.
- AL-ŠARQ AL-AWSAṬ (Londres...), 1994. También proporcionado por el Prof. Martínez Montávez.

Mi propósito es seguir desarrollando esta indagación en otros trabajos. Como habrá podido comprobar el lector, existen otros fenómenos relativos a la vocal breve, algunos de los cuales aparecen incluso en los textos aquí reproducidos.

ALGUNAS CONSIDERACIONES SOBRE LA DEÍXIS EN ESPAÑOL Y EN ÁRABE

Waleed SALEH ALKHALIFA
Escuela Oficial de Idiomas de Valencia

El objetivo de este breve trabajo es fundamentalmente aproximarse a la deíxis en lengua árabe, partiendo de algunos estudios realizados sobre todo en lengua española y sobre la misma.

Lamentablemente no encontramos suficientes estudios lingüísticos modernos sobre la lengua árabe. Nos referimos a aquellos estudios que tengan en cuenta las teorías y los avances lingüísticos en otras lenguas, sobre todo europeas.

La mayor parte de los trabajos e investigaciones que manejan los estudiantes y profesores de la lengua árabe son de carácter tradicional, escritos especialmente por autores medievales. Con esto no queremos decir que exista una ausencia total de estudios lingüísticos modernos, porque sería injusto ignorar el trabajo de decenas de estudiantes que han realizado sus tesis doctorales y otros que lo siguen haciendo en muchas capitales europeas y americanas. Pero lo cierto es que esas investigaciones, en su mayoría, quedan rehenes de los departamentos y facultades donde son presentadas, y no ven la luz casi nunca con su publicación.

Por todo esto el lector árabe se queda al margen de las nuevas teorías lingüísticas que podrían serle muy útiles, y en el mejor caso le llegan traducidas al árabe con un retraso considerable, como ha sido el caso del Estructuralismo, la Escuela Generativa y los estudios de Chomsky.

La Deíxis

Antes de entrar en materia, queremos saber qué significa ese término. La deíxis (procede de una palabra griega que significa "señalar" o "indicar") se puede definir como la localización y la identificación de las personas, objetos, procesos, acontecimientos y actividades de que se habla por relación al contexto espacio-temporal creado y mantenido por el acto de enunciación (Lyons: 1980, 261).

Según Jakobson, no sólo los deícticos remiten a la enunciación, sino también el tiempo y el modo del verbo (Lozano: 1989, 97). En esto se puede destacar la dualidad de la teoría de Jakobson que articula el "proceso y protagonistas de la enunciación" con el "proceso y protagonistas del enunciado".

La teoría de la enunciación se ocupa de describir las trazas del acto de enunciación en su producto, el enunciado. Por "enunciación" se entiende el acto individual de utilización de la lengua; la teoría de la enunciación intenta estudiar la enunciación dentro del enunciado, su producto, incorporando así en el análisis lingüístico el problema del sujeto y su manifestación en el discurso (Reyes: 1990, 134).

De esto se entiende que el hablante se apodera del aparato formal de la lengua y enuncia su posición de locutor por medio de indicios específicos. Así que el hablante se confirma al emitir su enunciación como identidad "yo". También se confirma el tiempo "ahora" y el espacio "aquí".

La presencia de los dos factores del acto de habla, es decir, E y R es fundamental en la deíxis o mostración, pues no tendría sentido si no se mostrara algo o alguien. El que muestra, en el acto comunicativo, es evidentemente el Emisor. Por eso en la deíxis hay un desglosamiento (E-R) y una transitivización del contexto natural (Calvo: 1989, 149).

Sabemos que todas las lenguas tienen algunas formas especiales para codificar diferentes tipos de elementos de la situación comunicativa que se conocen como los deícticos. Escandell nos pone un ejemplo aclaratorio que explica este punto con precisión, y que dice: Imaginemos que encontramos un papel en el suelo con el texto siguiente: "Te espero mañana donde siempre" (Escandell: 1993, 25). La autora añade que el hablante nativo de la lengua española conoce todas las palabras del texto y comprende el significado sin ninguna dificultad. Pero este

mensaje, estando fuera de cualquier contexto, es difícil saber a qué se refiere con exactitud, porque faltan algunas informaciones sobre el sujeto del mensaje, el destinatario, el tiempo exacto al cual se refiere la palabra "mañana" y cuál es el lugar "donde siempre".

Podemos añadir muchos ejemplos de este tipo que no se pueden entender de forma completa por estar fuera de su contexto, como:

- Nos veremos en el café dentro de dos horas.
- Esta noche os espero en el mismo restaurante.

En estas dos frases también el emisor, el receptor, el lugar y el tiempo son bastante ambiguos, porque, como ya hemos dicho antes, todo queda fuera de su contexto natural.

Así vemos que una gran parte de la interpretación de los enunciados depende fundamentalmente de factores extralingüísticos, que son la identidad del emisor, receptor, lugar y tiempo de dicho enunciado, para comprender su mensaje de forma plena. Precisamente la pragmática es la que se ocupa de estudiar estos casos con el fin de tener acceso a todo tipo de información precisa.

Los deícticos comprenden los pronombres personales, los demostrativos, los posesivos, los adverbios de lugar y de tiempo, y también los morfemas de tiempo de la flexión verbal y las fórmulas de tratamiento. Habría que añadir además de todo esto, las formas anafóricas y catafóricas que se usan en el discurso para hacer referencia a algunas partes del propio discurso.

A continuación hablaremos de la deíxis en lengua árabe, deteniéndonos en los casos especiales y peculiares de esta lengua que, como todas las lenguas del mundo, tiene cosas comunes con las demás y aspectos particulares que no existen más que en ellas.

a) Deíxis de persona

La deíxis de persona señala al sujeto de la enunciación, Emisor "yo" o al que va dirigido la enunciación, Receptor "tú". También puede señalar a un elemento necesario como referencia absoluta que es "él".

Los pronombres personales en árabe son:

1ª Persona

Sing.	أنا (anā) "yo"
Dual	نَحْنُ (naḥnu) "nosotros (-as) dos"
Pl.	نَحْنُ (naḥnu) "nosotros (-as)"

2ª Persona

Sing. m.	أنْتَ (anta) "tú"
Sing. f.	أنْتِ (anti) "tú"
Dual m. y f.	أنْتُمَا (antumā) "vosotros (-as) dos"
Pl. m.	أنْتُمْ (antum) "vosotros"
Pl. f.	أنْتُنَّ (antunna) "vosotras"

3ª Persona

Sing. m.	هُوَ (huwa) "él"
Sing. f.	هِيَ (hiya) "ella"
Dual m. y f.	هُمَا (humā) "ellos (-as) dos"
Pl. m.	هُمْ (hum) "ellos"
Pl. f.	هُنَّ (hunna) "ellas" (Abū Sa'ad: 1987, 36)

Los manuales y los libros de gramática árabes clasifican las personas como (mutakallim) hablante, (mujāṭab) persona a quien se dirige el hablante o el interpelado y (gā'ib) ausente, sucesivamente.

/Yo/ y /tú/ remiten a los actores en el drama verbal actual, a los actores de la acción verbal (Bühler: 1979, 131).

El /yo/ es la persona que enuncia, es el sujeto de la enunciación. Forma con /tú/ una correlación de subjetividad. Se puede definir como la persona "no-yo", o la persona no subjetiva.

El /yo/ y /tú/ es idéntico al español, aunque tenemos en árabe un /tú/ masculino (anta) y otro femenino (anti). Como anécdota podemos mencionar un dicho árabe relacionado con el /yo/; cuando alguien habla de sí mismo dice: «Yo, y Dios me libre de la palabra "yo" soy una

persona ...». El hablante en este caso no quiere darse ningún tipo de protagonismo o importancia, es una muestra de humildad.

Lo peculiar en el árabe es el uso del dual de primera, segunda y tercera persona. Pero cabe señalar que el uso del dual es bastante reducido, ya que éste en dialecto es sustituido por el plural.

En primera persona coincide con el plural (naḥnu) nosotros/-as o nosotros/-as dos. En cambio, la segunda y la tercera persona tienen su pronombre personal propio

Tú (anta/anti) + tú (anta/anti) = Vosotros (-as) dos (antumā).

Tú (anta/anti) + él/ella (huwa/hiya) = Vosotros (-as) dos (antumā).

Él/ella (huwa/hiya) + él/ella (huwa/hiya) = Ellos/ellas dos (humā).

Queremos hacer un inciso en cuanto a la existencia del dual en la lengua árabe. La evolución del árabe se detiene, como sabemos, con la aparición del Islam en el siglo VII, cuando el árabe alcanza su plena formación con el Corán. Este libro marca para siempre el habla de los árabes y se convierte en la lengua estándar para ellos.

Los elementos básicos del árabe se encuentran sobre todo en la poesía y la prosa preislámicas. En dicha poesía y prosa el uso del dual era frecuente y lo podemos comprobar en los poemas que nos han llegado a través del tiempo.

Los filólogos y estudiosos coinciden en señalar el motivo del surgimiento del dual subrayando algunos puntos concretos que podemos resumir en lo siguiente:

La figura de dos personas tenía una presencia importante en la sociedad árabe preislámica de aquel entonces e incluso de la islámica posteriormente durante varios siglos. El señor y su criado, el marido y la mujer, el beduino y su compañero que no siempre era de la especie humana, puesto que podía ser algún animal: caballo, camello ... y como éstos eran muy considerados en la vida de aquella gente, en muchas ocasiones les daban trato de personas. Al encontrarse unos con otros, el hablante necesitaba en su caso esta figura del dual para dirigirse a sus interlocutores.

Uno de los poemas más antiguos que han llegado hasta nosotros en lengua árabe es el del rey poeta Umru' al-Qays de principios del siglo VI en cuyo primer verso encontramos un verbo imperativo dirigido al dual que dice:

قِفا نَبْكِ من ذِكرى حبيبٍ ومَنْزِلِ
بِسِقْطِ اللِّوى بينَ الدَّخولِ فَحَوْمَلِ

"Parad (vosotros dos) para llorad el recuerdo del amado y su morada ..."

Como ya hemos señalado, la mayoría de los críticos coinciden con explicar este imperativo junto a otros muchos usos del dual de esa poesía, diciendo que el poeta dirigía sus palabras a su criado y a su caballo.

No falta quien justifica el uso del dual dirigido al singular por cortesía y respeto, o como dicen otros que la compañía mínima es de dos por lo cual la necesidad del dual era muy amplia y así lo utilizaban para una, dos o más personas de forma general.

Dice un poeta anónimo:

فَإِنْ تَزْجُراني يا ابن عَفّان أَنْزَجِرْ
وَإِنْ تَدَعَياني أَحْمِ عِرضا مُمَنَّعا

"¡Oh, Ibn 'Affān! si me reprocháis (vosotros dos) acataré vuestro reproche ..." (Al-Zawzanī: s.d. 7).

En este verso el poeta se dirige a una persona, pero utiliza el verbo en dual.

Usted

En árabe el uso de usted "حَضْرَتُك *ḥaḍratuk*" que también tiene sus formas en masculino, femenino y singular, dual y plural, es bastante reducido, porque el trato más corriente es la forma tú.

Se utiliza usted "*ḥaḍratuk*" al dirigirse a las personas mayores o de rango social, directivo, administrativo...

Pero a diferencia del castellano la forma del verbo se hace en árabe en segunda persona y no en tercera como el español. Si en castellano decimos: usted va por esta calle ..., en árabe sería: usted vas por esta calle... También decimos: ustedes vais por aquí...

Es más conocido y usual la utilización de vosotros (أَنْتُم) "antum" con su forma verbal correspondiente para tratar a una persona mayor como una fórmula de cortesía y de respeto. Esta forma es también

habitual en los escritos administrativos, en las instancias y en los demás documentos oficiales a la hora de dirigirse a algún ministro, director, presidente...

En esta misma línea se puede señalar el saludo árabe islámico (السّلام عليكم) "al-salām 'alaykum" ("que la paz sea con vosotros"). Este saludo, como vemos, dirigido al plural masculino, no cambia si es dirigido a una o dos personas, tampoco si es (son) hombre (-s) o mujer (-es).

Ella-ellas

En árabe el pronombre ella (هي) "hiya" y su plural ellas (هنّ) "hunna", se caracteriza en líneas generales por los mismos usos en lengua española. Pero lo cierto es que existe una peculiaridad que merece ser señalada por formar un aspecto particular del árabe y creemos difícil encontrar algo parecido a eso en otras lenguas. Nos referimos al uso de ella, pronombre personal de 3ª persona del femenino singular que se utiliza obligatoriamente al indicar cualquier plural irracional, masculino o femenino, por ejemplo:

- هُوَ كِتابٌ مُفيدٌ (es un libro útil) "huwa kitābun mufīdun". La traducción literal sería: él (es) un libro útil.
- هِيَ كُتُبٌ مُفيدَةٌ (son libros útiles) "hiya kutubun mufīdatun". La traducción literal sería: ella (es) libros útiles.

La palabra libro en árabe es masculina, pero sería lo mismo si utilizáramos un plural de femenino irracional, por ejemplo:

- هِيَ بَقَرَةٌ كَبيرَةٌ (es una vaca grande) "hiya baqaratun kabīratun". La traducción literal sería: ella (es) una vaca grande.
- هِيَ أَبْقارٌ كَبيرَةٌ (son vacas grandes) "hiya abqārun kabīratun". Su traducción literal sería: ella (es) vacas grandes.

Este trato se repite con el demostrativo, el relativo, el adjetivo y el verbo. Por ejemplo:

- هٰذِهِ الدّجاجاتُ بَيْضاءُ (estas gallinas son blancas) "hāḏihi l-daǰāǰātu bayḍā'u". La traducción literal es: esta gallinas es blanca.

- الأُسودُ التي في القفصِ تشْرَبُ الماءَ (los leones que están en la jaula beben agua) "al-usūd allatī fī l-qafaṣ tašrab al-mā'". La traducción literal es: los leones, la que está en la jaula bebe (ella) agua.

b) Deíxis espacial

Los demostrativos en árabe llamados أسماءُ الاشارةِ (los nombres demostrativos) sirven para hacer referencia a la distancia a que se encuentran otros. En árabe, dicha referencia admite tres grados: próximo, medio y lejano o remoto. En la práctica se utilizan los indicadores de la distancia próxima y lejana. Sus formas están contenidas en el siguiente cuadro:

	gen.	singular	dual	plural
deíxis próxima	mas. fem.	هٰذا/hāḏā هٰذهِ/hāḏihi	هذان/hāḏāni/هذَين/hāḏayni هاتان/hātāni/هاتَين/hātayni	هٰؤلاءِ/hā'ulā'i = =
deíxis media	mas. fem.	ذاكَ/ḏāka تِلْكَ/tilka	ذانِك/ḏānika/ذَينِك/ḏaynika تانِك/tānika/تَينِك/taynika	أولٰئِكَ/ūlā'ika = =
deíxis alejada	mas. fem.	ذٰلِكَ/ḏālika تِلْكَ/tilka	ذانِك/ḏānika/ذَينِك/ḏaynika تانِك/tānika/تَينِك/taynika	أولٰئِكَ/ūlā'ika = =

(Ver Riloba: 1986, 79-80; Corriente: 1984, 111 y Abu Sa'ad: 1987, 41)

Observaciones

1.- Los demostrativos de la deíxis próxima se pueden utilizar sin /hā-/ puesto que esta "ha" ها sirve como advertencia هاءُ التنبيه "hā' al-tanbīh".

2.- Todos los nombres demostrativos excepto los del dual son indeclinables o invariables. En cambio el dual tiene dos formas: una para el nominativo y otra para el genitivo y acusativo.

3.- El plural tiene una forma única para el masculino y el femenino tanto para la deíxis próxima como para la media y alejada.

4.- Los demostrativos del plural se emplean sólo para los seres racionales, y se emplea para los seres irracionales el demostrativo del singular femenino como ya se ha dicho anteriormente.

Demostrativos de lugar: el lugar, según J. Calvo, es el más importante de los tres desde el momento en que con él se acota el

subconjunto arcal primario que envuelve tridimensionalmente al hablante (Calvo: trabajo inédito sobre la deíxis, 55).

Los nombres demostrativos que hacen referencia al lugar en árabe son: هُنا "hunā" (aquí), هُناكَ "hunāka" (ahí) y هُنالِكَ "hunālika" (allí), para las distancias cercana, media y lejana respectivamente.

Puede ser interesante hablar del uso peculiar de los demostrativos de la distancia media y lejana cuando pierden su indicación deíctica, expresando el significado del verbo existir o haber, por ejemplo:

- هُناكَ خَمْسَةُ كُتُب "hunāka jamsat kutub" (hay cinco libros). Literalmente la frase dice: "ahí cinco libros".
- هُنالِكَ الكَثيرُ مِنَ المَشاكِل "hunālika al-kaṯīr min al-mašākil" (Existen muchos problemas). Literalmente la frase dice: "allí muchos problemas".

En cambio هُنا (aquí) no tiene este uso y se emplea únicamente para indicar el lugar: deíxis mostrativa "ad oculus" o anafórica como veremos más adelante.

Existe otro nombre demostrativo que indica lugar lejano como هُنالِكَ "hunālika" (allí) que es ثَمَّ "ṯamma" de uso reducido que lo podemos encontrar fundamentalmente en los textos literarios.

Pero el dialecto marroquí toma este demostrativo y lo emplea con una pequeña deformación, pronunciándolo تِمَّ "timma", es decir, convirtiendo la letra ث "ṯ" en ت "t" y la vocal breve "a" فَتْحَة en otra vocal breve "i" كَسْرَة. Además hay que tener en cuenta que el dialecto marroquí no pronuncia nunca la letra ث "ṯ" sino que la hace siempre ت "t".

Este demostrativo se emplea a su vez con el significado de existir o haber.

c) Deíxis de tiempo

Los deícticos temporales en árabe codifican como en español el espacio de tiempo de sol a sol, aunque como veremos más adelante, la división del día no coincide de forma total con la española.

Hay que hacer una distinción entre los adverbios en árabe y otras lenguas, ya que éstos llevan en lengua árabe muy clara la indicación espacial o temporal y sólo pueden indicar lugar o tiempo, por lo tanto

no se consideraban adverbios palabras como pues, más, poco, bien, también ... sino que se le da otra categoría gramatical.

El día se divide en dos grandes partes: نَهار "nahār" (jornada diurna o todo el tiempo en el que existe la luz natural o del día) y لَيْل "layl" (noche o el período nocturno que es el tiempo en el que falta la luz del día).

Existen palabras concretas que indican partes del día o de la noche que se emplean como adverbios (el caso del adverbio es el acusativo). En cambio estos términos hay que expresarlos con una frase o varias palabras.

Por ejemplo:

- ضُحى "ḍuḥà" (media mañana): خَرَجَ عَلِيٌّ ضُحىً "jaraŷa ʻAlī ḍuḥan" (Salió Ali a media mañana)
- ظُهْر "ẓuhr" (mediodía): رَجَعَ عَلِيٌّ ظُهْرًا "raŷaʻa ʻAlī ẓuhran" (Regresó Ali al mediodía)
- عَصْر "ʻaṣr" (media tarde): شَرِبَ عَلِيٌّ الشّايَ عَصْرًا "šariba ʻAlī al-šāy ʻaṣran" (Tomó Ali el té a media tarde)
- عِشاء "ʻišā'" (la hora de cenar): وَجاؤوا أباهُم عِشاءً يَبْكون "wa-ŷā'ū abāhum ʻišā'an yabkūn" (Regresaron a su padre a la hora de cenar llorando) (*al-Qur'ān*: 12,15).

Todos estos adverbios pueden utilizarse como sustantivos en otros contextos para emplear el papel de sujeto, complemento directo...

Los demás adverbios son parecidos a los que existen en español, aunque algunos de ellos se expresan de manera distinta, como:

- بَعْدَ ساعَة "baʻda sāʻa" (dentro de una hora), literalmente es: después de una hora.
- بَعْدَ غَد "baʻda gadin" (pasado mañana), literalmente es: después de mañana.

La preposición (por) utilizada tanto en español para indicar el tiempo: por la mañana, por la tarde... no es necesaria en árabe y se puede eliminar como: غَدًا لَيْلًا "gadan laylan" (mañana por la noche). Literalmente dice: mañana noche.

En cuanto al tiempo del verbo en árabe, podemos afirmar que también existen los tres: pasado, presente y futuro, como en otras lenguas. Pero lo peculiar de esta lengua es que en algunos casos se

utiliza el presente para indicar el pasado y éste para indicar el presente o el futuro.

La partícula لَمْ "lam" de negación sólo funciona con el verbo en presente, pero indica siempre un tiempo pasado, por ejemplo:
- لَمْ أَخْرُجْ أَمْس "lam ajruŷ ams" (no salí ayer). El verbo en árabe está en presente (salgo).

Al contrario, algunas partículas condicionales rigen verbos en pasado, pero indican el presente o el futuro, por ejemplo:
- إذا أنْتَ أكْرَمْتَ الكَرِيمَ مَلَكْتَهُ "iḏā anta akramta al-karīma malaktahu" (Si honras al generoso lo posees). El verbo árabe está en pasado (honraste).

Debemos señalar aquí que estos usos para un nativo resultan totalmente normales y no se para o duda un solo momento para fijarse en ellos por estar acostumbrado a oírlos y verlos.

Pero sí puede causar alguna extrañeza a la hora de hacer un análisis sintáctico o estudiar gramaticalmente estos fenómenos.

La indicación temporal del verbo cambia también en otro caso cuando se trata de los medios de comunicación: prensa, radio, televisión...

El presente en este caso puede indicar pasado o futuro, cuando se emplea en frases que carecen de otros indicadores temporales y lo único que aclara la situación es el contexto y la información anterior que tiene el receptor sobre el asunto:
- طائراتُنا تَقْصِفُ مَواقِعَ العَدو "ṭā'irātunā taqṣif mawāqi' al-'aduw" (Nuestros aviones bombardean las posiciones enemigas). La frase carece de cualquier indicador temporal, dependiendo de la difusión de la noticia en la radio (Hassan: s.d., 258). El receptor en este caso supone, por estar informado, que el hecho ocurrió ayer o esta mañana.
- وَزِيرُ العَمَلِ السّوري يَلْتَقي غَداً برئيس الجُمْهورِيّة "wazīr al-'amal al-sūrī yaltaqī gadan bi-ra'īs al-ŷumhūriyya" (el Ministro de Trabajo sirio se encontrará mañana con el presidente de la República). El verbo está en presente (se encuentra) aunque indica futuro.

d) **Deíxis, anáfora y discurso:**

La deíxis mostrativa, como hemos visto, señala cosas u objetos en la situación de habla, y la fórica es cuando no se señalan objetos en dicha situación, sino hacia elementos que aparecen antes (anáfora), o

después (catáfora) que el pronombre en el discurso del habla y que se refieren, en general, a objetos ausentes (López: 1990, 245).

En la deíxis mostrativa la conexión es evidente el pronombre (elemento extralingüístico) y el objeto señalado como entorno pragmático.

Pero la conexión de la deíxis fórica es sintagmática e intralingüística, y así el referente de un pronombre de uso fórico es determinado elemento, antecedente o consecuente, que aparece en el contexto lingüístico inmediato (López: 1990, 245).

Sin duda el tipo de relación o conexión que se establece en la deíxis fórica (entre pronombre y objeto) es reinterpretada a partir de la relación en la deíxis mostrativa.

Según J. Calvo, esta deíxis está centrada en el antes y el después del contexto, y que el español cita según proximidad, como muestra el ejemplo siguiente:

- Los griegos combatieron a los persas. Éstos llegaron a invadir su (de los griegos) territorio, pero aquéllos resultaron al fin vencedores (Calvo: 1989, 157).

Lo mismo podemos decir de la lengua árabe, aunque el sistema o el proceso de la referencia puede ser mucho más variado y complejo en comparación con el español. También se cita en árabe por proximidad, aunque podemos encontrar tres tipos distintos de referencias en cuanto al orden, nos referimos al referente del pronombre:

1- Anticipado por dicción y jerarquía:

Esto se produce cuando aparece el referente antes que el pronombre, por ejemplo:

- الرِّوايَة قرأتُها "al-riwāya qara'tuhā" (la novela, la leí").

El pronombre sufijo ها que equivale a "la" hace referencia a la novela que está adelantada por dicción "expresamente" y por jerarquía por formar el primer elemento de una frase nominal مُبْتدأ "mubtada'" (iniciador) que debe ir delante obligatoriamente.

2- Por dicción, pero no por jerarquía:

Se produce cuando se menciona el referente antes que el pronombre, en cambio su orden corresponde a un lugar posterior al pronombre:

- وَإذْ ابتَلى ابراهيمَ رَبُّهُ بِكَلمات "wa-id ibtalà Ibrāhīma rabbuhu bi'-kalimāt" (Y cuando probó Ibrahim, su Señor) (*al-Qur'ān*: 2-124).

La ه "hu" (su) hace referencia a Ibrahim que es O.D. y debería por su jerarquía estar detrás del sujeto "su Señor".

3- Por jerarquía, pero no por dicción:

Se produce cuando se menciona el pronombre primero y luego el referente. Éste debería estar antes del pronombre por su jerarquía en la frase:

- فَأَوْجَسَ فِي نَفْسِهِ خِيفَةً مُوسَى "fa-awŷasa fī nafsihi jīfa Mūsà" (Temió en sus adentros Moisés) (*al-Qur'ān*: 20-67). La ه "hi" (su) hace referencia a Moisés que desempeña el papel de sujeto y por jerarquía éste tiene que venir antes que el sintagma preposicional, donde aparece el pronombre.

e) **Deíxis en fantasma:**

Con este tipo de deíxis se entiende aquel uso deíctico con el que se apunta a objetos extralingüísticos que no se encuentran, sin embargo, presentes en la situación del habla, cuando se apunta a los objetos evocándolos (López: 1990, 246).

Como ejemplo de esta deíxis Bühler recuerda una representación china en San Francisco en la cual, para él, todo lo que acontecía en el escenario era reproducido de un modo absolutamente paradigmático en la más simple deíxis en fantasma. Por ejemplo: dos ejércitos (conducido uno por el principio del mal con máscara negra, el otro por el luminoso principio del bien) miman una batalla. En el escenario hay de hecho dos largas mesas a poca distancia; el espacio entre ellas significa un río; una tabla por encima, el puente; un factótum que no toma parte en la representación aparta la tabla; el puente es destruido; un grupo de actores con plumeros de colas de caballo en la mano: la caballería; los plumeros arrojados al suelo: los jinetes están desmontados, etc. (Bühler: 1979, 157).

El autor compara esta representación con la actuación de los niños en sus cuentos y en ambos casos hay quien conduce a otro en fantasma.

Otro ejemplo que puede ser ilustrativo es el del turista que se encuentra en alguna ciudad que desconoce y está buscando alguna oficina en concreto, preguntando por ella a otro que se desenvuelve bien en dicha ciudad. Éste le traza un itinerario que el turista va siguiendo en su imaginación hasta el punto donde se encuentra aquella oficina. Una vez allí en este espacio construido en la imaginación, el hablante

orienta al turista con un gesto deíctico que acompaña normalmente a la deíxis mostrativa, señalando un espacio imaginario.

Verbos deícticos

Existen verbos que incluyen en su descripción semántica una referencia al lugar de la enunciación, como por ejemplo el verbo VENIR. Este verbo se utiliza en inglés, francés e italiano, por ejemplo, cuando el desplazamiento se orienta tanto hacia el polo emisor como al receptor (Lozano: 1989, 99).

En cambio en español el verbo venir se usa únicamente cuando el desplazamiento se dirige hacia el emisor. Se dice: Cristina viene a esta escuela, pero Cristina va a la estación. A nivel popular y familiar se utiliza de forma errónea al decir: ¿Vienes al cine conmigo?, en lugar de ¿vas conmigo al cine?

El Diccionario de la Real Academia Española define el verbo venir como: "Caminar una persona o moverse una cosa de allá hacia acá"; "Llegar una persona o cosa a donde está el que habla". Y el Diccionario de uso del español de María Moliner define el mismo verbo como: "Andar o moverse hacia el lugar donde está el que habla".

El árabe coincide con el español en este aspecto, aunque hay varios sinónimos para el verbo venir, como: جاءَ "ŷā'a", أتى "atà", قَدِمَ "qadima"... Éste último da lugar a varias derivaciones entre las cuales encontramos قَدَمٌ "qadam" (pie), creemos que la relación gráfica entre venir y pie está muy clara.

El valor deíctico del verbo traer se puede apreciar con facilidad, puesto que se utiliza refiriéndose al lugar donde está el emisor. El Diccionario de la R.A.E. lo define así: "Conducir o trasladar una cosa al lugar en donde se habla o de que se habla". El de María Moliner lo define como: "Transportar una cosa al sitio en que está el que habla".

Existe también un uso no deíctico de este verbo cuando se utiliza en el sentido de llevar, cuando hace referencia a un sitio donde se encuentra otra persona, por ejemplo:

- "Le he traído la radio para escuchar las noticias".

En árabe este concepto se expresa a través de varios verbos que son sinónimos, pero el verbo principal es: جَلَبَ "ŷalaba", en cambio los otros verbos son los mismos que significan "venir", pero aquí hay que

usar con ellos la preposición بِ "bi", para significar "traer", como: جاءَ بِ "ŷā'a bi", أتى بِ "atà bi".

CONCLUSIONES

1- La deíxis es la localización y la identificación de las personas, objetos..., de quien se habla por relación al contexto espacio temporal creado y mantenido por el acto de enunciación.
2- La deíxis de persona señala al sujeto de la enunciación. Emisor "yo" o al que ve dirigida la enunciación, Receptor "tú". También puede señalar a un elemento necesario como referencia absoluta que es "él".
3- Los pronombres personales en árabe a diferencia de los castellanos tienen un nosotros para el dual masculino o femenino, un tú femenino diferente al masculino y una para el dual de la tercera persona, es decir, ellos dos o ellas dos.
4- El uso del dual en todos los aspectos, tanto en los pronombres como en los verbos es muy reducido y generalmente se utiliza a nivel literario y culto. En el habla popular se utiliza el plural para el dual.
5- Para el plural irracional, tanto masculino como femenino, el árabe utiliza el pronombre de la tercera persona singular femenino "hiya" (ella). Este fenómeno abarca también el verbo, de manera que hablar o indicar el plural irracional siempre se hace desde la perspectiva del femenino singular en tercera persona.
6- Los demostrativos (deíxis espacial) que sirven para hacer referencia a la distancia a que se encuentran otros, en árabe admite tres grados: próximo, medio y lejano. Lo mismo ocurre con los demostrativos de lugar, pero el uso se reduce a dos distancias: cercana y lejana.
7- Los deícticos temporales en árabe tienen un uso complejo a nivel sintáctico. Lo mismo el verbo y sobre todo el presente, que puede indicar presente, pasado o futuro según la partícula que le acompañe.
8- La deíxis en fantasma se refiere a aquel uso deíctico con el que se apunta a objetos extralingüísticos que no se encuentran, sin embargo, presentes en la situación del habla, cuando se apunta a los objetos evocándolos.
9- Los verbos deícticos son los que incluyen en su descripción semántica una referencia al lugar de la enunciación, como el verbo

venir. Este verbo se utiliza en árabe como en lengua española solamente cuando el desplazamiento se dirige hacia el emisor.
10- Podemos afirmar que existen grandes coincidencias entre el árabe y el español en cuanto a la deíxis en general, aunque el árabe se caracteriza por algunos detalles y peculiaridades que son difícilmente encontrables en otras lenguas, por el factor social y las funciones sociales de la lengua que han influido en su formación, pulición y enriquecimiento que han sido señalados por lingüistas árabes desde hace siglos como Ibn Ŷinnī (siglo X).

BIBLIOGRAFÍA

- Abū Sa'ad, A. (1987): *Dalīl al-i'rāb wa-l-imlā'* ("Guía de gramática y dictado"), Beirut, Dār al-'Ilm li-l-Malāyīn.
- Bühler, K. (1979): *Teoría del lenguaje*, Madrid, Alianza Universidad.
- Calvo, J. (1989): *Formalización perceptiva-topológica de la pragmática liminar*, Murcia, Universidad de Murcia.
- Calvo, J., trabajo inédito sobre la deíxis.
- Corriente, F. (1984): *Gramática árabe*, Madrid, Instituto Hispano-Árabe de Cultura.
- Escandell, M. V. (1993): *Introducción a la pragmática*, Barcelona, Anthropos.
- Ḥassān, T. (s.d.): *Al-luga al-'arabiyya, ma'nāhā wa-mabnāhā* ("La lengua árabe: su significado y su estructura"), Casablanca, Dār al-Taqāfa.
- López, A. (1990): *Lingüística general y aplicada*, Valencia, Universidad de Valencia.
- Lozano, J. y otros (1989): *Análisis del discurso. Hacia una semiótica de la interacción textual*, Madrid, Cátedra.
- Lyons, J. (1980): *Semántica*, Barcelona, Teide.
- *Al-Qur'ān* (s.d.): Bagdad, Maktaba al-Nahda.
- Reyes, G. (1990): *La pragmática lingüística*, Barcelona, Montesinos.
- Riloba, F. (1986): *Gramática árabe-española*, Madrid, Edi 6.
- Al-Zawzanī, (s.d.): *Šarḥ al-Mu'allaqāt al-Sab'* ("Comentario de los siete poemas al-Mu'allaqāt"), Beirut, Dār al-Fikr.

SOBRE IBN BĀŶŶA Y LA ASTRONOMÍA[1]

Julio SAMSÓ
Universidad de Barcelona

Hace ya diez años que 'Abd al-Ḥamīd Ṣabra[2] sorprendió a todo el mundo con ideas nuevas acerca de la evolución del pensamiento astronómico de Ibn Rušd (1126-1198). Frente a las tesis tradicionales que asociaban al filósofo con una crítica al sistema ptolemaico por su discordancia total con la Física aristotélica, Ṣabra nos presentaba a un Ibn Rušd defensor de la cosmología ptolemaica -tal como la conocemos a través de las *Hipótesis Planetarias* de Ptolomeo- hasta 1174, fecha de redacción del *Taljīṣ* de la Metafísica. En una fecha difícil de determinar, pero situada probablemente c. 1186-1190, Ibn Rušd escribirá su gran *Tafsīr* de la misma obra aristotélica en el que desarrollará las ideas astronómicas que le han dado fama y que apuntan a un retorno al homocentrismo en la línea de Eudoxo de Cnido y Aristóteles[3]. Una evolución similar puede haberse producido en el caso de Ibn Bāŷŷa (¿1070?-1138) por más que, en este caso, nos movamos en un terreno mucho más resbaladizo: está bien establecida la competencia de Ibn

---

[1] Este trabajo ha sido realizado en el marco de un programa de investigación subvencionado por la C.I.C.Y.T. sobre "Tablas y teoría astronómica en al-Andalus en los siglos X y XI". Mi maestro, Juan Vernet, lo ha leído y me ha hecho sugerencias extremadamente útiles.

[2] A.I. Sabra, "The Andalusian Revolt against Ptolemaic Astronomy. Averroes and al-Biṭrūjī" en E. Mendelsohn (ed.), *Transformation and Tradition in the Sciences*. Cambridge, Mass., 1984, págs. 133-153.

[3] Sobre toda esta problemática cf. J. Samsó, *Las Ciencias de los Antiguos en al-Andalus* (Madrid, 1992), págs. 330-356.

Bāŷŷa como físico[4] e incluso como matemático[5] pero son muy vagas las referencias de que disponemos acerca de sus conocimientos astronómicos: éstas se limitan a la afirmación de Maimónides (1135-1204) según el cual Ibn Bāŷŷa habría concebido un sistema astronómico sin epiciclos, pero con esferas excéntricas que -tal como señala el propio Maimónides- son tan incompatibles con la Física aristotélica como los mismos epiciclos[6]. A esto puede añadirse una curiosa anécdota referida por al-Maqqarī en la que Ibn Bāŷŷa se muestra capaz de calcular un eclipse utilizando unas tablas[7] y la historia, transmitida por el científico oriental Quṭb al-Dīn al-Šīrāzī (m. 1311), según la cual Ibn Bāŷŷa habría observado dos manchas sobre el Sol y las habría interpretado como tránsitos de Mercurio y Venus sobre el disco solar[8].

Esta falta de información hace que deba valorarse más el interés de una carta enviada por Ibn Bāŷŷa a su amigo Abū Ŷa'far Yūsuf b. Ḥasdāy, en la que expone su *curriculum studii* en lo que respecta a la Astronomía, Música y Física[9]. En lo que respecta al corresponsal de

---

[4] Samsó, *Ciencias de los Antiguos,* págs. 356-360. Esta síntesis debe ponerse al día con J. Puig, "Un aspecto de la influencia de Avempace en Averroes" en *Anaquel de estudios árabes* 4 (1993), 149-159; P. Lettinck, *Aristotle's* Physics *and its Reception in the Arabic World with an Edition of the unpublished parts of Ibn Bājja's* Commentary on the Physics, E. J. Brill, Leiden-New York-Köln, 1994.

[5] Cf. A. Djebbar, "Las matemáticas en al-Andalus a través de las actividades de tres sabios del siglo XI" en J. Vernet y J. Samsó (eds.), *El legado científico andalusí* (Madrid, 1992), págs. 30-34.

[6] Véase el *Guía de Perplejos* en la traducción castellana de David Gonzalo Maeso (Madrid, 1983) II, 24, págs. 308-309.

[7] al-Maqqarī, *Nafḥ al-ṭīb* ed. Iḥsān 'Abbās (Beirut, 1968) VII, 25.

[8] B.R. Goldstein, "Some Medieval Reports of Venus and Mercury Transits" en *Theory and Observation in Ancient and Medieval Astronomy.* Variorum Reprints, London 1985, n° XV.

[9] Edición en Ŷamāl al-Dīn al-'Alawī, *Rasā'il falsafiyya li-Abī Bakr b. Bāŷŷa. Nuṣūṣ falsafiyya gayr manšūra.* Beirut-Casablanca, 1983, págs. 77-81. El pasaje relativo a la Astronomía se encuentra en las páginas 77-78. A esta carta se refirió ya S. Pines, "La dynamique d'Ibn Bajja" en *L'aventure de la science. Mélanges Alexandre Koyré* I (Paris, 1964), pág. 444, nota 9.

Ibn Bāŷŷa, Abū Ŷa'far Yūsuf b. Ḥasdāy, todo el mundo[10] parece de acuerdo en identificarlo con el médico Abū Ŷa'far Yūsuf b. Aḥmad b. Ḥasdāy que emigró de al-Andalus a Egipto en tiempo del califa fatimí al-Āmir (1101-1130) y que fue amigo de Ibn Bāŷŷa, con quien mantuvo correspondencia[11]. Traduciré, aquí, el pasaje relativo a la Astronomía e intentaré, a continuación, hacer algunos comentarios en los que seguiré la numeración en apartados, entre paréntesis cuadrados ([ ]), que he introducido en el texto:

"[1] En lo que respecta a al-Zarqālluh [Azarquiel], Ibrāhīm b. Yaḥyà al-Andalusī, nunca dio realmente con el camino que lleva a la Astronomía [*ṣinā'at al-hay'a*] que le resultó [difícil de entender][12]. [2] Su exposición se basaba en aspectos accidentales y [falsamente] brillantes pero su discurso carecía de orden y, frecuentemente, no tenía sentido. Más tarde se le ocurrió [*ḏahaba 'alay-hi*][13] uno de los temas [*ma'nà*] de esta disciplina que consideró un principio [fundamental]. Me refiero al tema de la longitud media del astro [*wasaṭ al-kawkab*]. Creyó que en él se encontraba la luz que posee un principio cualquiera[14]. [3] Es algo así como si tú hablaras, por ejemplo, del principio de Aries y del punto en el que se encuentran la esfera inclinada [*al-falak al-mā'il*] con la línea que sale del centro de la excéntrica y se dirige al centro del astro [*al-kawkab*]. [4] Él repetía este tema e insistía en él y consideraba que era uno de los principios fundamentales e indudables. Por esta razón nunca dejó de contradecir a Ptolomeo en la mayor parte de las opiniones que manifestaba.

[5] Ésta es una actitud que han adoptado otros que le precedieron: me asombra que tal sea el caso de Ibn al-Haytam, pese a su fama. Si prefieres considerar en detalle lo que te estoy refiriendo, lee su libro titulado *Dudas*

---

[10] Cf. p.ej. 'Alawī, *Rasā'il* p. 77 n. 1; S. Pines, "La dynamique d'Ibn Bajja" pág. 444, notas 7 y 8.

[11] Ibn Abī Uṣaybi'a, *'Uyūn al-anbā' fī ṭabaqāt al-aṭibbā'*. Ed. Dār al-Fikr, Beirut, 1957, III, 82-84 y 103.

[12] ... *'alay-hi amru-hā*: aquí hay una palabra que 'Alawī no lee.

[13] *Ḏahaba 'alay-hi* significa "pasarle algo por alto" u "olvidar" (cf. Dozy, *Supplément* I, 490 y Lane III, 982), lo que aquí carece de sentido. Tal vez debiera corregirse el texto en *ḏahaba ilay-hi* (recurrir a, pensar en).

[14] *Fa-innahu ya'taqidu fīhi annahu al-nūr alladī yaḥūzu-hu mabda' mā*. Otra alternativa sería corregir el texto en *annahu al-nūr alladī yuŷawwiz mabda'an mā* (la luz que atraviesa a cualquier principio).

sobre Ptolomeo, [en particular] el capítulo en el que expone la nulidad del método adoptado por Ptolomeo para determinar las excentricidades de Venus y de Mercurio, con lo que te quedará claro lo que te he dicho. [6] Si estudias con detención esta obra, llegarás a la conclusión evidente de que Ibn al-Haytam sólo estudió Astronomía de manera superficial [*min ashal al-ṭuruq*] [7] <y que aquellas cosas que le resultaron difíciles no las asimiló a tiempo bien sea porque confirmaron su juicio acerca de la invalidez del método, bien porque las dejó de lado por descuido>[15]. Él no pertenece al grupo de los que han cultivado esta disciplina con perseverancia y se encuentra aún mucho más alejado de ella que el propio Azarquiel.

[8] Yo mismo me he dedicado al estudio de esta ciencia desde que abandoné el de la Música. Ahora lo he completado: me quedaba la cuestión de los desplazamientos [de los planetas] en latitud -uno de los temas más difíciles de esta materia- pero ya he acabado con ella.

[9] El opúsculo en el que Azarquiel menciona lo que te he dicho es su escrito sobre la invalidez del procedimiento adoptado por Ptolomeo para determinar el apogeo de Mercurio [*Maqāla fī ibṭāl al-ṭarīq allatī salaka-hā Baṭlīmūs fī istijrāŷ al-bu'd al-ab'ad li-'Uṭārid*]".

Comentario

[1] Parece innecesario identificar al astrónomo toledano Azarquiel (m. 1100)[16]. Plantea problemas, en cambio, especificar lo que entiende Ibn Bāŷŷa por *ṣinā'at al-hay'a*. Es posible que, por esta disciplina, haya que entender una especie de "astrofísica" o, más exactamente, una "ciencia de la estructura [física] de las esferas", distinta de la *'ilm al-falak* o *'ilm ḥarakāt al-nuŷūm* que sería una astronomía puramente matemática[17]. No sabemos casi nada acerca del desarrollo de esta disciplina en al-Andalus antes del siglo XII pero existen indicios de que, tal vez, miembros de la escuela de Maslama al-Maŷrīṭī (m. 1007) y de la escuela toledana del cadí Ṣā'id (m. 1070) se interesaron por esta

---

[15] Según el editor al-'Alawī el pasaje entre < > es una interpolación en el texto y debe suprimirse (?).

[16] Cf. un estado de la cuestión en J. Samsó, *Ciencias de los Antiguos*, págs. 147-152, 166-240.

[17] Sobre la tradición oriental de la *hay'a* véase el reciente libro de F.J. Ragep, *Naṣīr al-Dīn al-Ṭūsī's* Memoir on Astronomy *(al-Tadhkira fī 'ilm al-hay'a)*. 2 vols. Springer Verlag. New York, Berlin, Heidelberg, London, Paris, Tokyo, Hong Kong, Barcelona, Budapest, 1993.

temática[18] que, desde luego, es la que cultivaron los aristotélicos andalusíes como Ibn Rušd y al-Biṭrūǧī. De ser ésta la interpretación de la expresión de Ibn Bāŷŷa, la crítica que hace a Azarquiel resulta absolutamente justificada: el astrónomo toledano no parece haber orientado en este sentido sus investigaciones astronómicas[19], por más que, a veces, utilice una terminología engañosa tomada precisamente de la tradición de la *hay'a*. Pese a esto, el hecho de que Ibn Bāŷŷa extienda sus críticas al caso de Ibn al-Haytam (cf. *supra* e *infra* [5]-[7]), que sí se encuentra plenamente dentro de esta orientación, me hace dudar acerca de que pueda interpretarse *ṣinā'at al-hay'a* con un sentido tan preciso. Creo, más bien, que aquí significa Astronomía, en general y que Ibn Bāŷŷa está rechazando cualquier tipo de enmiendas a la obra de Ptolomeo. En este sentido, tanto Azarquiel como Ibn al-Haytam son culpables de haber criticado al gran maestro de la Astronomía antigua.

[2] No sé a qué se refiere el ataque a Azarquiel con el que se inicia este apartado que parece basarse en una obra perdida (cf. [9]). Es evidente, por otra parte, que tanto Azarquiel como muchísimos otros astrónomos medievales insistieron mucho en el tema de los movimientos medios de los planetas, por una razón obvia: un número muy reducido de observaciones planetarias permitía establecer parámetros nuevos, mientras que resultaba más difícil corregir a Ptolomeo en los valores de las excentricidades, radios de los epiciclos, posiciones de los apogeos, etc. Es un hecho que sólo las tablas de movimiento medio parecen originales en las *Tablas de Toledo*[20], mientras que el resto deriva, en lo fundamental, de las *Tablas Manuales* ptolemaicas en la versión de Teón de Alejandría. Lo mismo sucede con la práctica totalidad de las tablas andalusíes, magrebíes y "cristianas" peninsulares.

[3] Aquí Ibn Bāŷŷa está definiendo, torpemente, lo que es la longitud media de un planeta (*kawkab*): afirma que se trata de la distancia angular entre el principio de Aries (A en la fig. 1) y el punto G en el que la eclíptica ACD (*al-falak al-mā'il*, en cuanto está inclinada

---

[18] Samsó, *Ciencias de los Antiguos*, págs. 76-77, 83-84, 240-241.

[19] Samsó, *Ciencias de los Antiguos*, pág. 240.

[20] Cf. G.J. Toomer, "A Survey of the Toledan Tables", *Osiris* 15 (1968), 5-174.

con respecto al ecuador), cuyo centro es T, corta la línea que sale del centro (H) del deferente excéntrico del planeta y pasa por el centro (P) del planeta. La definición es errónea si pensamos -como cabe esperar del conjunto del texto- en un modelo ptolemaico, ya que ignora tanto el papel del ecuante como el del epiciclo planetario: la longitud media del planeta es el ángulo $<A'EB$ (en que $<ATC = <A'EC$, y B es el centro del epiciclo), y no $<AHG$ como en el texto, ya que el centro (B) del epiciclo del planeta se mueve con velocidad uniforme en torno al punto E (ecuante) y no en torno a H (centro del deferente). El primer error -prescindir del ecuante- queda suprimido si pensamos en un modelo planetario indo-persa como los que subyacen a las tablas astronómicas de al-Jwārizmī-Maslama[21], que carecen de punto ecuante, en las que la longitud media del planeta es, $<A"HB$ (para $<A"HC = <ATC$). La definición de Ibn Bāŷŷa resultaría, en cambio, básicamente correcta si se está refiriendo al Sol, cuyo modelo ptolemaico es una simple excéntrica, sin ecuante y sin epiciclo: en la fig. 2 la longitud media del Sol es el ángulo $<A'HS$ (donde A es el principio de Aries, $<A'HC = <ATC$, H es el centro de la excéntrica solar, y S el centro del cuerpo del Sol) o, si se prefiere, $<ATS'$ (donde S' es el Sol medio, situado sobre la eclíptica, y $<CTS' = <CHS$). Como no puedo, en modo alguno, creer que esta definición incorrecta se deba a ignorancia por parte de Ibn Bāŷŷa, mi impresión es que este autor está simplificando un concepto complejo y piensa en el modelo solar, para que el conjunto resulte comprensible a su amigo Abū Ŷa'far Yūsuf b. Ḥasdāy, de quien consta que era médico pero no que tuviera conocimientos astronómicos.

[4] Este pasaje hace que me pregunte si Ibn Bāŷŷa está criticando, en Azarquiel, el que sus tablas de movimientos medios calculen longitudes sidéreas (en la tradición del *Sindhind* de al-Jwārizmī) y no trópicas (en la tradición de Ptolomeo y al-Battānī). La tradición del *Sindhind* dominará en al-Andalus y, en general, en la Península Ibérica, hasta que Alfonso X se vea sometido a la influencia de al-Battānī en la versión definitiva (latina) de las *Tablas Alfonsíes*.

---

[21] Samsó, *Ciencias de los Antiguos*, págs. 84-93.

[5] Este apartado resulta sorprendente desde varios puntos de vista: en primer lugar parece ser la primera mención en al-Andalus de los *Šukūk 'alà Baṭlīmūs/ Baṭlamiyūs* de Ibn al-Haytam (965-c.1040)[22]. Hace escasos años que se ha puesto de relieve que la *Óptica (Kitāb al-Manāẓir)* de este mismo autor había sido introducida en al-Andalus en época muy temprana y que al-Mu'taman b. Hūd de Zaragoza (r. 1081-1085) disponía de un ejemplar de esta obra[23]. Ahora tenemos los *Šukūk*, posiblemente también en Zaragoza y muy poco después de que concluya el reinado de al-Mu'taman. Ahora bien, esta obra contiene una serie de críticas tanto al *Almagesto* como a las *Hipótesis Planetarias*, debido a que, en estas obras, Ptolomeo diseña modelos que no pueden tener realidad física[24]. ¿Cómo es posible que un personaje como Ibn Bāŷŷa, aparentemente miembro de una escuela que criticó a Ptolomeo por los mismos motivos que Ibn al-Haytam, se manifieste tan opuesto a las *Šukūk*? (cf. *supra* e *infra* [6] y [7]). Creo que Ibn Bāŷŷa es, en este momento, mucho más ptolemaico que el Ibn Rušd de la primera época descubierto por Sabra.

[6] Esta crítica a Ibn al-Haytam sería aceptable si la obra considerada fuera el *Fī hay'at al-'ālam* ("Sobre la estructura [física] del cosmos")[25], que es una simple adaptación de los modelos ptolemaicos a una estructura física a base de esferas sólidas y contiene una descripción meramente cualitativa. Ahora bien, en relación con las *Šukūk*, una obra mucho más madura, la actitud de Ibn Bāŷŷa resulta claramente injusta.

[7] Es obvio que Ibn al-Haytam fue, ante todo, un gran óptico y no un gran astrónomo, mientras que Azarquiel se dedicó exclusivamente a la Astronomía. No obstante este apartado, como el [5], hace pensar

---

[22] Edición de A.I. Sabra y N. Shehaby (Cairo, 1971). El pasaje citado explícitamente por Ibn Bāŷŷa se encuentra en las págs. 29 ss.

[23] Cf. Samsó, *Ciencias de los Antiguos*, págs. 135-136 y la bibliografía allí citada.

[24] Véase un breve análisis del contenido de las *Šukūk* en A.I. Sabra, "Ibn al-Haytham" en *Dictionary of Scientific Biography* VI (New York, 1972), 198-199.

[25] Cf. la ed. y trad. inglesa de Y. Tzvi Langermann, *Ibn al-Haytham's On the Configuration of the World*. New York y London, 1990. Langermann acude, en la pág. 32, al pasaje que estoy discutiendo aquí.

que la actitud de Ibn Bāŷŷa, en este momento, es la de un astrónomo matemático y no en la de un astrónomo físico.

[8] La determinación de la latitud de los planetas es, efectivamente, una de las partes más difíciles de la Astronomía ptolemaica y es posible que Ibn Bāŷŷa no llegara a dominarla: he mencionado ya el testimonio de Quṭb al-Dīn al-Šīrāzī (m. 1311) según el cual Ibn Bāŷŷa observó, desde el tejado de su casa, dos manchas sobre el disco solar y que, tras los oportunos cálculos, concluyó que se trataba de dos tránsitos de Mercurio y Venus sobre el Sol. Al analizar este pasaje, Goldstein[26] constata que no hubo ningún tránsito de Venus entre 1040 y 1153, por lo que es posible que, al realizar el cálculo con unas tablas astronómicas, Ibn Bāŷŷa se limitara a establecer una conjunción de Mercurio, Venus y el Sol en longitud, pero no tuviera en cuenta la latitud de los dos planetas citados.

[9] La obra de Azarquiel mencionada por Ibn Bāŷŷa es absolutamente desconocida. No sabemos en qué se pudo basar para realizar una crítica del método ptolemaico para determinar el apogeo de Mercurio. No obstante, parece claro que existe un error de unos 30° en la longitud del apogeo de este planeta establecida por Ptolomeo[27] y es posible que Azarquiel lo conociera dada la existencia de un valor mucho mejor (224;54° para el principio de la Hégira) en el *Sindhind* de al-Jwārizmī-Maslama. Existe, por otra parte, un indicio que apunta en este sentido: se ha podido establecer que los apogeos de Saturno, Júpiter y Marte en el *Almanaque* de Azarquiel parecen derivar de una fuente helenística, del siglo III o IV de nuestra era, que utiliza parámetros ptolemaicos. En cambio, los apogeos de Mercurio y Venus presentan diferencias de 20° y 32° respectivamente con respecto a los valores del Almagesto[28]. Si

---

[26] Goldstein, "Some Medieval Reports" cit.

[27] Cf. Owen Gingerich, "Mercury Theory from Antiquity to Kepler", publicado, por primera vez, en 1971 y reimpreso en el volumen del mismo autor, *The Eye of Heaven. Ptolemy, Copernicus, Kepler* (New York, 1993), 379-387. Robert R. Newton (*The Crime of Claudius Ptolemy*. Baltimore and London, 1977, pp. 278-279) afirma que la longitud del apogeo de Mercurio debiera ser de unos 219° para la época de Ptolomeo en lugar de los 190° que aparecen en el *Almagesto* IX,7.

[28] Samsó, *Ciencias de los Antiguos*, pág. 169.

se tiene en cuenta que el apogeo calculado de Venus en el *Almanaque* (87°) coincide, aproximadamente, con los 85;49° para el apogeo solar determinados por Azarquiel en observaciones de 1074-75[29] y que la astronomía islámica se caracteriza, al menos desde el s. IX, por identificar el apogeo del Sol con el de Venus, cabe dentro de lo posible el pensar que el apogeo calculado de Mercurio en el *Almanaque* (210°) sea el resultado de una nueva determinación de Azarquiel ¿basada en observaciones?[30].

La información que nos ofrece Ibn Bāŷŷa en este pasaje resulta, pues, enormemente interesante no sólo en lo que respecta a la evolución de su pensamiento astronómico, sino porque nos ofrece un dato más acerca de una obra desconocida de Azarquiel. Por otra parte, el catálogo de obras de Ibn Bāŷŷa publicado también por 'Alawī[31] publica un pasaje curioso tomado del comentario de este autor a la *Meteorología* de Aristóteles que copio a continuación:

وقد شاهدنا أنّ المرّيخ كسف المشتري، ثمّ خرج من تحته في القران التالي لسنة خمس مائة للهجرة، فلمّا ماسّه أو قارب ذلك رؤي لهما شكل مستطيل منحني الطرفين.

que podríamos traducir así:

> "Hemos sido testigos de que Marte ocultó a Júpiter y luego [Júpiter] salió por detrás de él [= Marte] en la conjunción que siguió a [la del] año 500 H./1106-1107. Cuando [Marte] entró en contacto con él o estuvo cerca de esta situación, se pudo ver que ambos [planetas] tenían forma de rectángulo con los extremos curvados".

---

[29] Samsó, *Ciencias de los Antiguos*, pág. 211.

[30] Sobre este último apartado cf. J. Samsó y H. Mielgo, "Ibn al-Zarqālluh on Mercury", *Journal of History of Astronomy* 25 (1994), 289-296.

[31] Ŷamāl al-Dīn al-'Alawī, *Mu'allafāt Ibn Bāŷŷa*. Beirut-Casablanca, 1983, pág. 10.

Mi traducción "la conjunción que siguió a [la del] año 500 H.", que requiere una enmienda al texto editado por 'Alawī, no es caprichosa. Efectivamente, el 10 de Febrero de 1107 se produjo una conjunción, no de Júpiter y Marte, sino de Júpiter y Saturno: según las tablas de Tuckermann[32] en este día la longitud de Saturno era de 286°.55 y la de Júpiter de 286°.63. Esta conjunción debió ser bastante espectacular ya que ambos planetas tenían, prácticamente, la misma latitud y estaban rozando a la eclíptica (Saturno 0°.13, Júpiter 0°.16, según la misma fuente). Esta conjunción podía calcularse, por ejemplo, con las *Tablas de Toledo*, aunque con unos días de error. Utilizando un programa de ordenador y los parámetros de las mencionadas tablas[33], obtengo, para el 10.2.1107 a mediodía:

Saturno: 285;39,14°
Júpiter: 287;28,44°,

pero, en cambio, para el 24.1.1107, también a mediodía:

Saturno: 283;50,32°
Júpiter: 283;51,12°

Esta conjunción es, sin duda, la mencionada por Ibn Bāŷŷa en relación con el año 500 de la Hégira. Un año más tarde se produce la conjunción de Júpiter y Marte que, aparentemente, fue *observada* por nuestro autor, probablemente desde Zaragoza: el uso de la palabra *šāhadnā* y la descripción de la forma que tienen los dos planetas cuando empieza el contacto y poco antes de este momento hace pensar en una observación visual. Según las tablas de Tuckermann[34] el 16 de Marzo de 1108 las longitudes de estos dos planetas eran:

Júpiter: 321°.58
Marte: 321°.43

En este caso la posición calculada, para la misma fecha a mediodía, con las *Tablas de Toledo* nos da, prácticamente, el mismo resultado:

Júpiter: 322;17,13°

---

[32] Bryant Tuckermann, *Planetary, Lunar and Solar Positions: A.D. 2 to A.D. 1649 at Five-day and Ten-day Intervals* (Philadelphia, 1964), pág. 571.

[33] El esqueleto de este programa fue diseñado por el Prof. E.S. Kennedy y adoptado a las *Tablas de Toledo* por Honorino Mielgo y por mí mismo.

[34] Tuckermann, *Positions* pág. 572.

Marte: 322;23, 8°

Por otra parte esta conjunción pudo dar lugar a una ocultación de Júpiter por Marte. Desde Zaragoza, y hacia el final de varias noches (entre el 14 y el 18 de Marzo de 1108), los dos planetas pudieron verse muy juntos y, concretamente, el 16.3, a las 6 de la mañana G.M.T. (en este día el orto del Sol tuvo lugar a las 6 h. 5 m.), las coordenadas horizontales de estos dos planetas eran, en Zaragoza[35]:

Júpiter: altura 13°.91
acimut 125°.52
Marte: altura 13°.64
acimut 126°.06

En conclusión, y por más que no tenemos ninguna garantía de que Ibn Bāŷŷa hubiera realizado una observación en el sentido técnico de la palabra, creo muy probable que, efectivamente, contemplara una ocultación de Júpiter por Marte -o confundiera con una ocultación una posición muy próxima de ambos planetas- y se hubiera interesado por la conjunción de Saturno y Júpiter del año anterior. El conjunto de la información presentada por 'Alawī hace pensar que Ibn Bāŷŷa es, junto con Maimónides, uno de los escasos miembros de la escuela aristotélica andalusí del s. XII competente en Astronomía.

[35] Utilizo el programa EZCosmos de Astrosoft Inc.

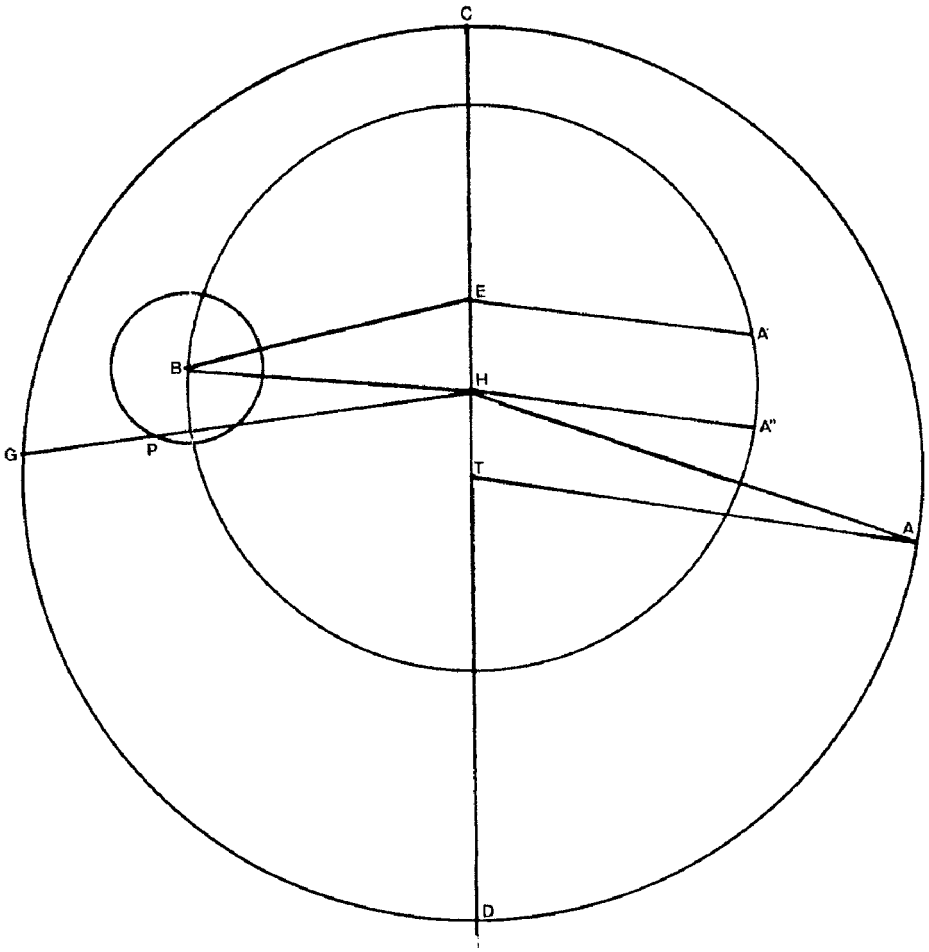


Figura 1

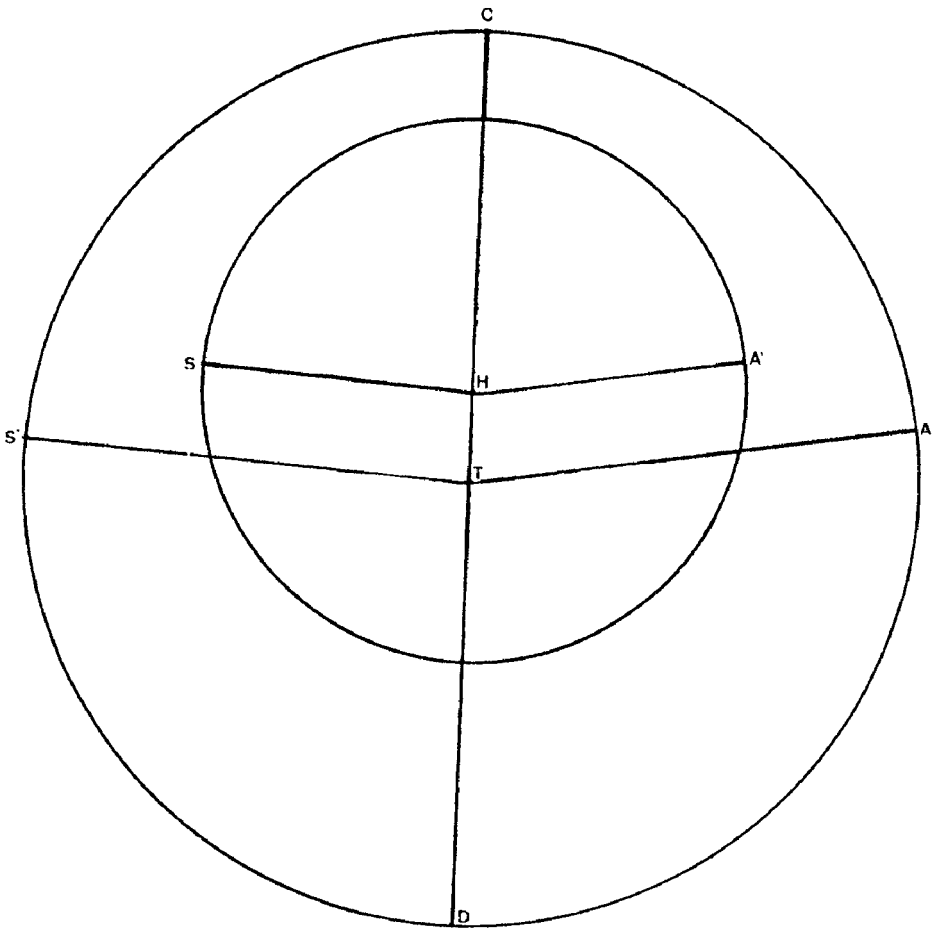


Figura 2

ALGUNAS CONSIDERACIONES ACERCA DE LOS NOMBRES DE DIOS EN EL ISLAM. BENEFICIOS QUE PROCURA EL USO DE LOS MISMOS

José VALDIVIA VÁLOR[1]
Universidad de Alicante

Explican los Maestros Sufíes que cuando sentimos la necesidad de un acercamiento a Dios existe en la persona el sentido de obligación, *wazífa*, palabra técnica usada en árabe y en persa para "repetición" o "ejercicio". El sentido de obligación que conlleva el término supone obligación hacia mi Creador.

El maestro da al discípulo una serie de instrumentos o medios con los cuales éste va identificándose y desarrollando su percepción.

Junto con la oración una de las técnicas más valiosas es el *dikr*, frase o palabra, que el discípulo debe repetir un número de veces de manera que llegue no sólo a tomar conciencia sino además a producir un tipo de energía que supone un valor incalculable.

---

[1] Es para mi un honor y un placer el participar en este homenaje a la Profesora, querida amiga y compañera, Dra. Rubiera, "María Jesús" como entrañablemente la llamamos los amigos, y no sólo por su muy meritoria labor de investigación científica sino también por su labor docente y sus desvelos por nuestro Departamento, por el arabismo, por la Universidad de Alicante, y, en definitiva, por la Universidad. Con todo cariño trataré este pequeño estudio acerca de los Nombres de Dios, especialmente en algunos autores de la tradición islámica, sin olvidar el legado y contribución que la tradición judeocristiana le aporta, y viceversa.

Gracias al actual ecumenismo y a la claridad con que sabios y estudiosos de nuestro tiempo vienen exponiendo la trascendencia del tema en el hombre de hoy, ya sean eruditos o gentes sencillas, la necesidad del acercamiento a Dios prende con fuerza en el corazón y en la mente de los hombres.

Esta energía será almacenada y producirá el efecto requerido a su debido tiempo, es decir, cuando sea necesaria. Se produce de modo diferente la energía, el movimiento y la armonía de una actividad según se realice el *dikr* de forma individual o junto a otras personas.

* * *

En el Antiguo Testamento aparece ya el nombre de Dios como El Innombrable, El Inefable; por ello ha llegado a considerarse de mayor valía el silencio que la palabra.

Conocemos en hebreo el significado del verbo "ser"; mediante él se manifiesta la palabra Dios, Yahvé, presente, pasado y futuro del verbo ser: El que es, ha sido y será.

Tenemos precedentes de los nombres de Dios en los campos de la teología y la mística islámicas en los autores cristianos más antiguos. Este interés por el conocimiento de la manifestación de Dios por medio de sus atributos se encuentra desde los primeros tiempos del Cristianismo. En el Capítulo I de "Los Nombres de Dios" del Pseudo Dionisio el Areopagita ya el presbítero Dionisio se dirige al copresbítero Timoteo notificándole el propósito de su tratado y cual sea la tradición de los nombres de Dios. En él precisa, además, que para explicar los nombres divinos se atendrá a la norma observada en los textos sagrados (I, Cor. 2, 4) de manera que cuando presentemos la verdad de la palabra de Dios "no sea con persuasivos discursos de humana sabiduría sino en la manifestación del poder del Espíritu" dado a los escritores sagrados. Dice acerca de Dios que es aquella Infinita Supraesencia que trasciende toda esencia, aquella Unidad que está más allá de toda inteligencia.... Él es el Ser y ningún ser es como Él. Es obvio el paralelismo con lo que habría de ser posteriormente el fundamento de la fe islámica. He aquí en síntesis la primera y principal coincidencia del concepto islámico con el cristiano.

Son numerosísimas, además, las coincidencias de los atributos de Dios vistos por teólogos y místicos del Islam, de igual modo que lo consideran los autores cristianos. Dice el Areopagita acerca de Dios que es La Bondad Universal, causa de todo ser. Le llama Luz, Fuente, Vida, Esencia, Principio, y Causa. Contemplamos -dice- la Luz divina que nos dispone para alabar la Fuente donde mana abundante toda

iluminación santa. La Fuente que nos habla de Sí misma con palabras de las Santas Escrituras, Vida de los vivientes, Esencia de los seres, Principio y Causa, por su bondad, de toda vida y esencia. Por su misma bondad produce y mantiene en su ser todas las cosas. Él es antes que todo y todo subsiste en Él.

Además de estos atributos posee Dios la Sabiduría, el Poder, la Justicia, la Salvación, la Redención, la Desigualdad. Dios es el Grande, la Grandeza, el Omnipotente, la Paz, el Santo de los santos; es el Rey de reyes, el Dios de dioses, el Perfecto y el Uno[2].

Tanto en el Islam como en el Cristianismo se considera que una parte de los atributos divinos se manifiesta en el ser humano, del cual el mayor merecedor será aquél que haya alcanzado el máximo grado de perfección.

Daniel Gimaret, en su tratado de los Nombres de Dios, en donde traza las líneas generales del estudio de los Nombres de Dios, que tanto ha llamado la atención a islamólogos así como a estudiosos del cristianismo, hace mención de los diversos apelativos de Jesús aplicados en el Nuevo Testamento, de los cuales menciona como notorio los 187 nombres que figuran en la antología griega de finales del siglo VII publicada por Fr. Diekamp, bajo el título "Doctrina Patrum de Incarnatione Verbi" y, aunque por costumbre, no se hayan hecho compilaciones de listas en general, de todas maneras siempre -como él mismo indica- han sido más usuales entre los cristianos las letanías en honor a la Virgen María[3]. No obstante, existe un abundante material dentro del campo de la lírica popular, y también en poetas y místicos, dedicado tanto a María como a Jesús y a Muḥammad, en donde se les menciona con los más amables apelativos[4].

---

[2] *Cfr.* Pseudo Dionisio Areopagita, *Los nombres de Dios,* Obras Completas, B.A.C. Madrid, 1990, pp. 269-368.

[3] Daniel Gimaret, *Les Noms Divins en Islam,* Les éditions du Cerf, Paris, 1988.

[4] *Vid.* en villancicos, obras de Lope de Vega, Fray Luis de León, San Juan de la Cruz y tantos otros. En cuanto al profeta Muḥammad, uno de los más famosos panegíricos en honor de su nacimiento, es el *mevlid* en lengua turca de Süleyman Celebi. Estos *mevlid*, o *mawlid* en árabe, nacimiento, son abundantes tanto en árabe como en turco y suelen recitarse en la fiesta que conmemora el

* * *

Conocida es hoy -y para ello mucho debemos a la labor investigadora de D. Miguel Asín- la influencia que el Islam recibe del Cristianismo y a su vez la que éste recibe de aquél. Así Ramón Llull -que se confiesa sufí cristiano, como advierte el maestro Ribera- utiliza como atributos de Dios casi la misma terminología que los autores islámicos.

Allah/Deus; Ar Raḥmān/O Graciant; Ar Raḥīm/O Misericordiant;
Al Malik/O Rey; Al Quddus/O Sant; Al Jāliq/O Creador;
Al Mu'izz/O Onrat; As Samī' /O Exoïdor; Al 'Adl/O Justicia;
Al 'Aẓīm/O Infinitat; Al 'Aliyy/O Alt; Al Kabīr/O Gran;
Al Muqīt/O Sustenidor; Al Karīm/O Larguea; Al Muṣawwir/O Forma;
Al Wāsi'/O Tot; Al Maǧīd/O Gloria; Al Bā'iṯ/O Resucitador.

También Fray Luis de León, de la orden de San Agustín, al tratar de los nombres de Dios en general aplica a Dios, como a su vez hicieran los autores musulmanes, los atributos de Sabiduría, Justicia Infinita, Misericordia, Poder, Saber y Amor. En Él -dice- todo es Uno, idéntico concepto al de la ciencia y la mística islámicas.

Con la extremada precisión que le caracteriza, matiza, como los místicos del Islam, la importancia en la palabra del sonido, la figura, el origen y el significado de los nombres. Dice textualmente: "si el nombre substituye por lo nombrado, y si su fin es hacer que lo ausente que significa, en él nos sea presente, y cercano y junto lo que nos es alejado, mucho conviene que en el sonido, en la figura, o verdaderamente en el origen y significación de aquello de donde nace, se avecine

---

nacimiento de Profeta Muḥammad. La traducción de un bello pasaje del poema de Celebi figura en la *Islamología* del profesor Felix María Pareja, Madrid, 1952-54, Tomo II, pp. 699-701. Epítetos de Muḥammad pueden verse también en la obra de Ibn Al-'Arabī y en Al-Gazzālī. Referente a este mismo tema de los epítetos de Muḥammad, el profesor Míkel de Epalza publicó un substancioso estudio bajo el título de "Los nombres del Profeta en la Teología Musulmana", en *Encuentro. Documentos para el entendimiento Islamo-cristiano*, nº 59-60, marzo-abril, 1967, que presenta gran interés tanto para teólogos musulmanes como cristianos y occidentales.

y asemeje a cuyo es, cuanto es posible avecinarse a una cosa de tomo y de ser el sonido de una palabra"[5].

* * *

Dentro del pensamiento islámico, Al-Gazzālī explica el significado de los noventa y nueve nombres de Dios contenidos en la tradición de Muḥammad, trasmitida por Abū Hurayra. De Al-Lāh dice que es el Nombre propio y exclusivo de Dios, que expresa su esencia en cuanto suma de todos sus atributos. Los atributos Ar-Raḥmān y Ar-Raḥīm significan para Al-Gazzālī la voluntad perfecta y universal de satisfacer todas las necesidades de dignos e indignos, tanto en ésta como en la otra vida. Hace la distinción entre Ar-Raḥmān, el Misericordioso, que es cualidad exclusiva de Dios y se refiere propiamente a las gracias sobrenaturales, y Ar-Raḥīm, el Compasivo, que hace referencia a las gracias naturales. Fruto de ambos nombres para el místico son la misericordia para con los pecadores y compasión para con los pobres y desgraciados. Llega con ello a la explicación de cómo se concilia la misericordia divina con la existencia del mal[6].

De manera similar, el Šeij Tosun Bayrak Al-Ŷerrahi Al-Helveti en la compilación de los nombres de Dios, explica estos atributos. Referente a Al-Lah dice que es el Nombre más grande que contiene todos los bellos y divinos atributos y es el signo de la Esencia y la causa de toda existencia. Con el atributo Ar-Raḥmān muestra Dios la misericordia y lo bueno para toda la creación, en todo momento, sin distinción entre los buenos y los malos, los fieles y los rebeldes, los amados y los odiados. Él derrama sobre la Creación una munificiencia

---

[5] Fray Luis de León, *Los nombres de Cristo,* Obras Completas, B.A.C. Madrid, 1991. pp. 417-421.

[6] Cfr. Miguel Asín Palacios, *El justo medio en la creencia. Compendio de Teología dogmática de Algazel.* Instituto de Valencia de Don Juan, Madrid, 1929, pp. 437-438. Llama Al-Gazzālī esta parte de su tratado *Libro del más sublime designio que explica el sentido de los bellísimos nombres de Dios.* Explica en él los noventa y nueve nombres de Dios que D. Miguel Asín traduce y comenta. En nuestro pequeño trabajo, como orientación para el estudio del tema, nos limitaremos a tratar solamente de los nombres de Dios, *Al-Lāh,* en árabe, y de los atributos Ar-Raḥmān y Ar-Raḥīm.

infinita cuya prueba encuentra en el Qur'ān, 7, 156: "Su misericordia abarca todo". Significa Ar-Raḥīm que Dios es la Fuente de infinita misericordia y beneficencia y recompensa con regalos eternos a los que usan su munificencia para hacer el bien (Qur'ān, 33, 43: "Él es el Compasivo y el Beneficiente hacia los creyentes").

En cuanto a la porción del atributo divino que corresponde al hombre, viene dado por los apelativos de Siervos. 'Abd Al-Lāh es el Siervo que ha recibido el más alto nivel y honor que es posible alcanzar dentro de la Creación; este nombre pertenece solamente al Profeta Muḥammad y a los Qutubs de cualquier tiempo, que son los verdaderos herederos de su sabiduría divina, puesto que Al-Lāh es el nombre de la Esencia de Al-Lāh, el Nombre más grande. 'Abd Ar-Raḥmān, será aquél a quien Dios manifiesta su misericordia en el Universo. 'Abd Ar-Raḥīm, será la persona piadosa con un temor y amor a Dios constantes[7].

'Abd Al-Razzāq Al-Qāshānī explicaba estos apelativos referidos a los Siervos de Dios. Decía que El Siervo de Dios, 'Abd Al-Lāh, es el hombre a quien la Verdad ha iluminado con todos sus Nombres, de manera que no hay devoto de la verdad que esté en un nivel más ensalzado. Realmente este nombre debería usarse solamente para el Profeta y para el Polo de cada Era que sobreviene, de entre los herederos de su descendencia, aunque otros hayan sido llamados alegóricamente Siervos de Dios. La característica de cada uno de los nombres de Dios es tomada en conjunto en todos los nombres de Dios en virtud de la unicidad y la unidad de todos los nombres.

En cuanto al Siervo del Compasivo, 'Abd Ar-Raḥmān -dice Al-Qāshānī- resume el nombre del Compasivo y es una gracia para todo el mundo en general. De esta manera nadie que tenga la capacidad para esto queda excluido de su compasión. El siervo del Misericordioso, 'Abd Ar-Raḥīm, ejemplifica el nombre del Misericordioso y otorga su merced especialmente al piadoso, al virtuoso y a aquéllos en quienes

[7] *The most Beautiful Names* compiled by Sheikh Tosun Bayrak al-Jerrahi al-Helveti, Amana Books Brattleboro, Vermont, 1985, pp. 5-10.

Dios se complace. Pero es vengativo para aquéllos con quienes Dios está airado[8].

* * *

Referente al uso de estos atributos, como hemos esbozado al inicio de este estudio, es de gran valor la invocación frecuente a Al-Lāh (Qur'ān, 33, 41; 41, 42). También en Qur'ān, 20, 14, dice: "Ciertamente yo soy Dios. No hay Dios sino Yo. Por ello servidme y sed asiduos en la oración para recordarme". Y de los Nombres de Dios, dice: "A Dios pertenecen los más bellos nombres. Invocadle por sus nombres; pero alejaos de aquéllos que hacen mal uso de estos nombres" (7, 180).

Algunos estudiosos de los maestros orientales piensan que en Occidente el intelectual enseña que se debe comprender una cosa para obtener provecho de ella, mientras que la Tradición sufí no se apoya en algo tan banal como esa habilidad superficial. La energía sutil, la *baraka*, se filtra hacia adentro, a menudo a pesar de uno, en vez de esperar en el umbral de la puerta hasta que el "intelecto" le permita penetrar en una forma ya atenuada. Por ello explican que algunas veces hay ejercicios específicos para acompañar por ejemplo una lectura, que pueden tomar la forma de repetición de un texto que se está estudiando o de frases que sean dadas por el maestro.

Para conseguir mantener el contacto o la relación con Dios se utiliza el *ḏikr*. Este *ḏikr* o recitación se utiliza, además de para repetir los Nombres de Dios, para repetir *suras* o versos del Qur'ān. Puede realizarse de manera pública, para ello debe repetirse el nombre o la fórmula un gran número de veces, o de manera particular, secreta, en cuyo caso debe mantenerse el nombre constantemente en los labios y en el corazón.

En general los místicos musulmanes están organizados en diversas *ṭarīqas*, y cada *ṭarīqa* tiene su *ḏikr* apropiado para diversas ocasiones además de sus fórmulas y procedimientos especiales, sus letanías de

---

[8] *A Glossary of Sufi Technical Terms* compiled by 'Abd al-Razzāq Al-Qāshānī. Texto árabe con traducción inglesa por el Dr. Nabil F. Safwat. The Octagon Press Ltd., Londres, 1991, pp. 91-92 ár./ 66 ingl.

nombres y atributos divinos, sus diversas invocaciones y sus métodos de recitación modulada. Por ejemplo, en la *ṭarīqa mawlawiyya* fundada por Ŷalāl Al-Dīn Rūmī, sus miembros, conocidos como los "derviches danzantes", giran durante el *ḏikr* al son de instrumentos.

Aunque el uso de cualquier nombre de Dios sirve, se suele seleccionar aquél cuya cualidad o característica representa más específicamente la necesidad que quiere tratar o atender; por ejemplo si se necesita guía se seleccionará el atributo o nombre Al-Hādī, El Guía, ¡Yā Hādī!, que repetirá el adepto un determinado número de veces.

Estos nombres, según la técnica empleada en la mística musulmana, deben ser dichos en árabe. La importancia del sonido y valor cadencial de estos ejercicios se debe a que están asociados a los ritmos respiratorios. Deben realizarse en el idioma original por el valor fonético del sonido, aunque el ejercicio se haga en silencio y no en voz alta, pues el valor del sonido está en la mente. Al repetir ese sonido, junto al conocimiento del significado, la mente está funcionando según esa cualidad o de la forma en que se manifiesta. De este modo, quien aspira a recibir la cualidad que necesite, desarrolla la relación con dicha cualidad y se familiariza con ella.

En la actualidad hombres religiosos utilizan el *ḏikr* para conseguir el conocimiento y contacto con la Realidad además de utilizar el mismo como moderna técnica empleada por terapeutas. Cuando pacientes con problemas psicológicos tratan o establecen una relación emocional con el terapeuta para usar esta conexión y abusar de ella, se recomienda que el terapeuta use un *ḏikr* para salir de una situación en donde se esté produciendo demasiada emoción. Pedirán la ayuda y, mediante la repetición de un *ḏikr* adecuado para esta intención, podrán separarse del paciente en ese momento y de este modo salir de esa situación para volver de nuevo con corrección al contacto con el paciente.

Puede ser empleado incluso para operaciones de tratamiento de enfermedades. Para ello se habrá de repetir, ya sea en grupo, ya individualmente, el *ḏikr* adecuado un número muy elevado de veces. Pues se supone que la relación entre la cosa deseada y la palabra es la de causa y efecto.

Si una persona, aconseja el Maestro Sufí, tiene la dificultad acerca del conocimiento de Dios o desea sentir la mayor cercanía hacia Él

puede valerse, para compensar esta carencia, de la lectura de libros y manuscritos de los grandes Maestros, porque de una u otra forma, directa o indirectamente, ayudan a la persona a desarrollar este enfoque personal sobre Dios, o bien se vale de los noventa y nueve Nombres o atributos de Dios, pues una persona que busca a Dios, progresivamente, va tomando conciencia de lo que para sí misma es Dios. Para acercarse a Él realmente, ha de realizar el intento de desarrollar una comprensión de la naturaleza de Dios.

* * *

Los Nombres de Dios

Ar-Raḥmān: El Más Lleno de Gracia
Ar-Raḥīm: El Más Misericordioso
Al-Malik: El Señor Soberano
Al-Quddūs: El Santo
As-Salām: La Fuente de la Paz
Al-Mu'min: El Guardián de la Fe
Al-Muhaymin: El Protector
Al-'Azīz: El Poderoso
Al-Ŷabbār: El Impulsor
Al-Mutakabbir: El Majestuoso
Al-Jāliq: El Creador
Al-Bāri': El Que Hace Evolucionar
Al-Muṣawwir: El Modelador
Al-Gaffār: El Indulgente
Al-Qahhār: El Que Somete
Al-Wahhāb: El Dador
Ar-Razzāq: El Proveedor
Al-Fattāḥ: El Que Abre
Al-'Alīm: El Omnisciente
Al-Qābiḍ: El Constrictor
Al-Bāsiṭ: El Que Abastece
Al-Jāfiḍ: El Que Humilla
Al-Rāfi': El Que Eleva
Al-Mu'izz: El Que Da Honor
Al-Muḏill: El Que Quita Honor
As-Samī': El Que Todo lo Oye
Al-Baṣīr: El Que Todo lo Ve
Al-'Adl: El Justo
Al-Laṭīf: El Sutil
Al-Jabīr: El Bien Informado
Al-Ḥalīm: El Clemente
Al-'Aẓīm: El Grandioso
Al-Gafūr: El Que Perdona
Aš-Šakūr: El Que Agradece
Al-'Aliyy: El Altísimo
Al-Kabīr: El Grande
Al-Ḥafīẓ: El Guardián
Al-Muqīt: El Que Sostiene
Al-Ḥasīb: El Que Estima
Al-Ŷalīl: El Sublime
Al-Karīm: El Generoso
Ar-Raqīb: El Vigilante
Al-Muŷīb: El Que Responde
Al-Wāsi': El Que Todo lo Abarca
Al-Ḥakīm: El Sabio
Al-Wadūd: El Amoroso
Al-Maŷīd: El Glorioso
Al-Bā'iṯ: El Que Resucita
Aš-Šahīd: El Testigo
Al-Ḥaqq: La Verdad
Al-Wakīl: El Fiable
Al-Qawiyy: El Fuerte
Al-Matīn: El Firme
Al-Waliyy: El Amigo Protector

Al-Ḥakam: El Juez
Al-Muḥṣī: El Que Tiene en Cuenta
Al-Mubdi': El Que Da Origen
Al-Mu'īd: El Restaurador
Al-Muḥiyy: El Dador de la Vida
Al-Mumīt: El Creador de la Muerte
Al-Ḥayy: El Viviente
Al-Qayyūm: El Que Perdura por Sí Mismo
Al-Wāŷid: El Que Encuentra
Al-Māŷid: El Noble
Al-Wāḥid: El Único
Al-Aḥad: El Uno
Aṣ-Ṣamad: El Eterno
Al-Qādir: El Capaz
Al-Muqtadir: El Todopoderoso
Al-Muqaddim: El Dispuesto
Al-Mu'ajjir: El Que Retrasa
Al-Awwal: El Primero
Al-Ājir: El Último
Aẓ-Ẓāhir: El Evidente
Al-Bāṭin: El Oculto
Al-Wālī: El Gobernador
Al-Muta'ālī : El Más Enaltecido
Al-Ḥamīd: El Digno de Alabanza
Al-Barr: La Fuente de Toda Virtud
At-Tawwāb: El Apiadado
Al-Muntaqim: El Vengador
Al-'Afuww: El Que Perdona
Ar-Ra'ūf: El Compasivo
Mālik al-Mulk: El Señor del Universo
Ḏū-l-Ŷalāl wa-l-Ikrām: Señor de la Gracia y de la Nobleza
Al-Muqsiṭ: El Equitativo
Al-Ŷāmi': El Que Congrega
Al-Ganiyy: El Rico
Al-Mugnī: El Que Enriquece
Al-Māni': El Que Previene
Aḍ-Ḍārr: El Que Aflige
An-Nāfi': El Propicio
An-Nūr: La Luz
Al-Hādī: El Guía
Al-Badī': El Incomparable
Al-Bāqī: El Eterno
Al-Wāriṯ: El Heredero Supremo
Ar-Rašīd: El Guía del Camino Recto
Aṣ-Ṣabūr: El Paciente

EL VIAJE A GRANADA DE UN TROVADOR ALEMÁN DEL SIGLO XV: OSWALD VON WOLKENSTEIN

Pino VALERO-CUADRA
Universidad de Bielefeld (Alemania)

1.- INTRODUCCIÓN

En 1865, el crítico alemán Adolf Friedrich von Schack, al hablar en su libro *Poesía y arte de los árabes en España y Sicilia*[1] sobre las relaciones entre granadinos y castellanos en tiempos de paz, afirmaba que la existencia de dichas relaciones se veían reflejadas en las probadas visitas realizadas por caballeros cristianos a la corte nazarí[2]. En ese contexto, von Schack hacía referencia a la figura del caballero, músico y trovador tardío alemán Oswald von Wolkenstein (*ca.* 1367-1445), el cual habría sido recibido, en uno de sus múltiples viajes, por el rey moro de Granada en su corte:

> "(...) no sólo durante las guerras entre fronterizos notamos que hay relaciones entre castellanos y granadinos, sino que también en tiempo de paz fue visitada la corte de los nazaritas por caballeros cristianos, de los cuales, unos buscaban allí un asilo contra las persecuciones, *y otros iban por mera*

---

[1] von Schack, Adolf Friedrich, *Poesie und Kunst der Araber in Spanien und Sicilien*, I, Berlin, 1865. Hemos utilizado la traducción de Juan Valera: *Poesía y arte de los árabes en España y Sicilia*, Sevilla, 1881 (reimpreso en Madrid en 1988). Sobre los diversos problemas de traducción e interpretación que esta versión al castellano ha provocado véase la extensa reseña a este libro hecha por Francisco Caravaca en: *Boletín de la Biblioteca de Menéndez Pelayo*, 46 (1970), pp. 207-259.

[2] von Schack, p. 284.

curiosidad, a lo que parece. Ejemplo de estos últimos fue el caballero y poeta Oswaldo de Wolkenstein, el cual estuvo en Granada, en el año de 1412, en la corte del rey Bermejo. Allí fue recibido muy benévolamente el caballero Oswaldo, quien después se jactaba de que había aprendido la lengua arábiga"[3].

En una nota a pie de página, von Schack aporta cuatro versos, dos de un poema de Wolkenstein en el que éste asegura hablar francés, catalán, castellano y "moro", así como otros dos de un segundo poema, bastante tardío dentro de su producción poética, en el que se encontraría la declaración de su estancia en la corte del rey Bermejo[4]. Junto a ello, el crítico alemán recoge un párrafo extraído de la primera biografía que se hizo sobre este trovador, la escrita en 1850[5] por Beda Weber, contemporáneo de von Schack, y en la que aparece narrada esa visita a la corte nazarí de la siguiente manera:

"Oswaldo fue muy benévolamente recibido por el rey Bermejo. Grandes honores y costosos presentes recompensaron su arte y talento para cantar. Las damas se sintieron entusiasmadas por el cantor tirolés. Y, en efecto, no podía imaginarse más interesante contraposición que los cantares tiroleses de Oswaldo cantados por su voz varonil, y los romances arábigos llenos de indecible ternura y entonados por las bellas moriscas. Apenas se pasaba una tarde en que no hubiese tales conciertos. Oswaldo permaneció por allí largo tiempo estudiando bien las costumbres de los moros e imitando su modo de ser. Cuando volvió a Alemania, cantaba romances moriscos para divertir a su auditorio y hacía con gran propiedad el papel de un caudillo árabe ..."[6].

El evidente exotismo del pasaje y el tono "romántico" que éste rezuma contrastan, sin embargo, en nuestra opinión, con el verdadero sentido con el que el poeta hablaba de sus viajes por el mundo, y, más concretamente, a España y Granada, *en sus poemas*. Por eso, el objeto de este trabajo no es sino aclarar el sentido de las "Reiselieder", o

---

[3] von Schack, pp. 284-285.

[4] von Schack, *op. cit.*, pp. 285, nota 1.

[5] Weber, Beda, *Oswald von Wolkenstein und Friedrich mit der leeren Tasche*, Innsbruck, 1850.

[6] von Schack, p. 285, que a su vez cita de Weber, *op.cit.*, p. 181.

poesías de viaje del músico alemán, dentro del contexto de su oficio de caballero de principios del siglo XV, y exponer el papel que tuvo el primer editor de sus poemas y biógrafo, el citado Beda Weber, en la creación de un mito romántico en torno a la figura de Oswald von Wolkenstein, definido tradicionalmente por la crítica alemana como "el último trovador alemán"[7] y también unánimemente considerada por ésta como un viajero y aventurero excepcional[8].

2.- EL MITO ROMÁNTICO DE LA FIGURA DE OSWALD VON WOLKENSTEIN.

Tras el interés por el estudio de la figura de Wolkenstein que la edición de 1847 y la posterior biografía de Beda Weber en 1850 provocaron entre sus contemporáneos y otros críticos del siglo XIX, a lo largo del siglo XX, y sobre todo a partir de 1960, se han sucedido los intentos por poner en su lugar la verdadera dimensión histórica y poética de este trovador, así como por desterrar la errónea valoración de su figura que se derivó de la edición y biografía de Weber y que consiste en el hecho de que ha sido considerado frecuentemente más como un personaje romántico que como el músico y poeta de fines de la Edad Media que fue.

Así, en 1904 apareció la edición de la obra poética de Wolkenstein realizada por Josef Schatz, la cual intentaba corregir algunas interpretaciones erróneas de la edición de Weber[9]. Años más tarde, en 1961, el crítico Norbert Mayr, autor de un excelente estudio sobre los viajes y canciones de viaje de Wolkenstein[10], explicaba que el mayor problema que se derivaría de la biografía de Beda Weber es el hecho de que éste

---

[7] Wehrli, Max, *Geschichte der deutschen Literatur von den Anfängen bis zur Gegenwart*, Tomo I, Stuttgart, 1984, p. 747.

[8] *Cf.* Golther, Wolfgang, *Die deutsche Dichtung im Mittelalter. 800 bis 1500*, Stuttgart, 1912, pp. 465-468 y Wehrli, *op. cit.*, pp. 747-753.

[9] *Cf.* Schatz, Josef, *Die Gedichte Oswalds von Wolkenstein*, Göttingen, 1904.

[10] Mayr, Norbert, *Die Reiselieder und Reisen Oswalds von Wolkenstein*, Universitätsverlag Wagner, Innsbruck, 1961.

utilizó para escribirla una notas de viaje, las llamadas "Reisenotate", supuestamente escritas por el poeta al margen de los manuscritos de sus poesías y actualmente desconocidas. Mayr cree que dichas notas fueron escritas por otra persona tras la muerte del poeta, seguramente por su hermano, y recreadas posteriormente por Beda Weber[11]. Un año después, en 1962, Kurt Klein publicó una nueva edición en alemán antiguo de los poemas de Wolkenstein en cuyo prólogo el autor hace un breve repaso a los errores y problemas que la edición y biografía de Beda Weber provocaron en su consideración de este autor como una figura mítico-romántica[12]. Varios años después, en 1977, A. Robertshaw, expresaba de esta forma el papel de Beda Weber en la "creación" de un mito histórico y literario en torno a la figura de Oswald von Wolkenstein en la introducción a su libro *Oswald von Wolkenstein: the myth and the man*:

> "...Weber created what Kurt Klein called 'einen Oswald-Mythus', compounded of historical inaccuracies and a romanticized picture of the poet's personality. The aim of the present study is to contribute to *the correction of the "mythical" image of Oswald*"[13].

Más recientemente, en 1986, Karen Baasch y Helmuth Nürnberg han criticado el hecho de que Weber iniciase la edición de sus poemas precisamente con la poesía titulada "Durch Barbarei, Arabia", en un intento de hiperbolizar el carácter aventurero de Wolkenstein y decantar éste hacia el exotismo oriental que tanto ha contribuido a deformar la visión que se ha tenido sobre este poeta[14]:

---

[11] *Cf.* Mayr, *op. cit.*, pp. 15-30. A pesar de sus críticas a Weber, Mayr cree, por las referencias que Wolkenstein hace en sus poemas, que el viaje y la visita a la corte granadina fueron reales (*Cf. op. cit.*, pp. 70 y ss).

[12] *Cf.* Klein, Kurt, *Die Lieder Oswalds von Wolkenstein*, Tübingen, 1962, pp. VII-XVIII.

[13] A. Robertshaw, *Oswald von Wolkenstein, the myth and the man*, Göppingen, 1977, p.1. Aunque, como recogemos en esta cita, pretenda corregir la imagen mítica romantizada de Wolkenstein, también este crítico, siguiendo a Mayr, considera cierta la visita del trovador a la corte del Rey Rojo (*Cf. op. cit.*, p. 23).

[14] *Cf.* Baasch, Karen y Nürnberg, Helmuth, *Oswald von Wolkenstein*,

"Beda Weber, el primer editor y biógrafo, colocó esta canción, que en conjunto se compone de siete estrofas, al comienzo de su edición, de manera que *este texto juega un importante papel en todas las reflexiones sobre la biografía de Oswald.* La vieja crítica completaba con fantasía las escasas pero contundentes afirmaciones [del poeta] para poder realizar una exhaustiva descripción de los años de juventud, de los cuales apenas existe documentación"[15].

Podemos afirmar, pues, después de haber hecho este breve recorrido por algunos de los autores que han contribuido a la "corrección" del mito sobre la figura de Wolkenstein, que la biografía de Weber que provocó la creación del mismo no respondía precisamente a lo que se llama "fidelidad a la verdad histórica", y su afán "romantizador" sería, pues, la explicación de la exótica descripción de la visita a la corte nazarí en Granada contenida en esta biografía citada por von Schack con la que iniciábamos este artículo, y responsable de la aureola mítica general que rodea al músico y poeta tirolés.

Desde un punto de vista estrictamente histórico, Oswald von Wolkenstein, nacido hacia 1367 en el seno de una importante familia aristocrática tirolesa y que se marchó de casa a los diez años como escudero de un caballero, fue, efectivamente, un gran viajero, pero es ésta una actividad que debe vincularse, además de a su oficio de caballero medieval, a la destacada labor diplomática que realizó[16]. Por lo que se refiere al tema de su viaje a Granada y su visita a la corte en 1412, tal y como recogía von Schack, es de destacar que, en ninguna de las breves biografías que aparecen en las historias generales de la literatura alemana que hemos consultado, aparece referencia alguna a este viaje, un viaje que, en realidad, nunca hasta ahora ha podido ser documentado. Lo único que parece estar probado históricamente, según Robertshaw, es el viaje que, en el marco de su embajada durante el Concilio de Konstanz, hizo Oswald, *en 1415* (y no en 1412, como afirmaba von Schack)[17], a España (¿desde Inglaterra y Portugal?), y

---

Rowohlt Taschenbuch Verlag GmbH, Reinbek bei Hamburg, 1986, pp. 9-17.

[15] Baasch y Nürnberg, *op. cit.*, pp. 10-11 (la traducción es mía).

[16] *Cf.* la cronología de Robertshaw, en *op.cit.*, pp. vi-viii.

[17] La problemática en torno a la fecha del viaje de Wolkenstein a España ha

más concretamente a Aragón, y su posterior viaje a Perpiñán, en Francia, donde lo encontramos en 1416[18].

La reconstrucción del viaje a Granada se ha venido haciendo tradicionalmente a partir de dos poemas: "Durch Barbarei, Arabia" y, sobre todo, "Durch Abenteuer, Berg und Tal"[19]. En el primero se describe como algo real, en pasado, un viaje desde Irlanda e Inglaterra a Portugal, desde donde se habría dirigido a Aragón -estancia que es la que pudo haber aprovechado para visitar Granada-, y de ahí, a Francia. En el segundo, junto a la descripción del mismo recorrido y el añadido de su participación en la conquista de Ceuta, se menciona el deseo de Wolkenstein de ser recibido por el "Rey Rojo" nazarí Yūsuf III en su corte de Granada[20]. Dicha visita, que, como el viaje a Granada, no ha

---

sido explicada por Mathias Feldges en: "In Katlon und Ispanien, do man gern ist kestanien", *Zeitschrift für deutsche Philologie*, 95 (1976), pp. 378-379, nota 23. M. Feldges explica que la fecha del viaje a España fue fijada por Beda Weber en su biografía basándose en las "Reisenotate" o "notas de viajes" supuestamente escritas por Oswald a las que hacíamos referencia antes, y, especialmente, en la que menciona su participación en la conquista de Ceuta hecha por los portugueses en el verano del año 1415 y que en las perdidas notas se establece erróneamente en el verano de 1411 sin que Weber se diese cuenta del error. Quien sí lo advirtió fue A. Noggler ("Eine unbekannte Reise Oswalds von Wolkenstein", en: *Zeitschrift des Ferdinandeums*, 27 [1883], pp. 5-61), el cual, en vez de, simplemente, corregir la fecha, se inventó un segundo viaje a España de Wolkenstein en 1415. El primero que lo aclaró fue N. Mayr, quien, sin embargo, como ya hemos indicado en la nota 11, a pesar de la falta de documentos que lo prueben, cree en la existencia del viaje de Wolkenstein a Granada. Esta opinión es seguida también, a partir de los estudios de Mayr, por U. Müller (*Dichtung und Wahrheit in den Liedern Oswalds von Wolkenstein*, Göppingen, 1968), quien afirma que el viaje que aparece como planeado en uno de sus poemas (el número 26 según la edición de K. Klein y que veremos enseguida), no sería sino una proyección del verdaderamente realizado en 1415. También afirma que, en 1423, cuando compuso el citado poema, en fecha tan tardía, no podía estar planeando ya ningún viaje, y que eso confirma que son sólo recuerdos del viaje anteriormente realizado. Creemos que el error de esta argumentación reside en el hecho de que la utilización de recuerdos de viaje con fines poéticos no demuestra que un viaje haya sido históricamente cierto.

[18] *Cf.* A. Robertshaw, *op.cit.*, p. vi.

[19] Seguimos la edición de K. Klein citada en la nota 12 y, a partir de ahora, damos su numeración entre paréntesis.

[20] Ha sido N. Mayr el que ha identificado al rey Bermejo del poema con

podido ser demostrada hasta ahora documentalmente, aparece descrita únicamente en este poema y, además, es narrada como algo hipotético, planeado y, por tanto, en principio, no realizado. Por eso, pasamos a analizar ahora la dimensión literaria de nuestro autor y a mostrar las poesías en las que el poeta hace referencia a España y sus distintos reinos[21], así como el que describe la mencionada visita a la corte nazarí en Granada, para intentar interpretar sus referencias a esta supuesta visita a la corte granadina en 1415.

3.- LA DIMENSIÓN LITERARIA DE LOS VIAJES DE OSWALD VON WOLKENSTEIN.

El aspecto más importante que hay que tener en cuenta a la hora de considerar el problema que nos ocupa es el del significado que la literatura de viajes tenía entonces, a finales del siglo XV y, sobre todo, el hecho de que haya sido escrita *por un caballero*, por alguien que se considera y se define a sí mismo como un caballero y que, por tanto, escribía dentro de los cánones de la literatura caballeresca, lo que quiere decir que Wolkenstein asumía al escribir las convenciones que su oficio conllevaba en cuanto a actitudes vitales y literarias. Dichas actitudes pueden ser resumidas en tres aspectos esenciales:

a) *El amor de tipo cortés trovadoresco*, que se caracteriza por la devoción hacia una dama y la imposibilidad de culminar su deseo por ella.

Yūsuf III. *Cf.* N. Mayr, *op. cit.*, p. 50.

[21] Mathias Feldges, en el artículo citado en la nota 17, se pregunta por qué Wolkenstein menciona España junto a los distintos reinos de la península en una época en la que España aún no había sido constituida como un país moderno unificado. Tras analizar las distintas poesías en las que el trovador menciona España y sus distintos reinos, concluye que en los poemas de Wolkenstein el término "España" es utilizado, o bien para referirse al antiguo reino de Galicia-León, nunca mencionado en los mismos, o bien para denominar a la Península Ibérica en general, con excepción de Portugal y Granada (*Cf. op. cit.*, p. 399).

b) *La defensa de la cristiandad* que da origen a la caballería durante las cruzadas medievales iniciadas en el siglo XII.

c) *El sentido de la aventura y el riesgo* como algo inherente a la vida del caballero.

Los dos primeros aspectos los encontramos en varios de sus poemas pero no vamos a entrar aquí en su consideración por no ser el objeto de este trabajo. El tercer aspecto, el de los viajes y el sentido aventurero, es el que nos lleva directamente al problema del viaje a Granada y de la visita a la corte supuestamente realizada por el trovador alemán. Como dice Norbert Mayr, "injustamente se califican los viajes de Oswald como algo único", puesto que simplemente "el caballero es, por naturaleza, un viajero"[22], y, por tanto, el sentido que tendrían las constantes referencias a los distintos países visitados no sería otro que reforzar y dar más consistencia y credibilidad a su condición de caballero con todo lo que eso lleva consigo en cuanto a convenciones literarias, y, sobre todo, independientemente de que hubiese llevado a cabo o no esos viajes.

Según Norbert Mayr, desde los primeros caballeros medievales, representados literariamente en figuras como Percival, hasta Wolkenstein, lo que habría cambiado sería el significado que los viajes tenían para estos personajes. Así, para los caballeros medievales, los viajes y la lejanía del entorno habitual constituían una obligación y una dura realidad que, por tanto, no se consideraba susceptible de ser idealizada, mientras que para los autores más tardíos, como Wolkenstein, sería más una convención literaria, y de ahí la necesidad de presentarlos como algo heroico y excepcional. En ambos casos, los viajes y la aventura son algo consustancial a su vida caballeresca, pero es cuando esa vida ha perdido su función cuando el riesgo se convierte en algo digno de ser poetizado -evolución que el citado crítico ejemplifica desde autores alemanes del siglo XIII hasta contemporáneos de nuestro poeta[23]-, de

---

[22] Cf. N. Mayr, *op.cit.*, p. 9 (la traducción es mía). Recuérdese que, a pesar de sus críticas a la biografía de Beda Weber, este autor considera dicha visita históricamente real.

[23] *Cf.* N. Mayr, *op.cit.*, pp. 10-15.

la misma manera que cuando un género literario se convencionaliza pasa también a responder más a tópicos que a realidades. Por eso creemos que, aunque muchos de los lugares nombrados por Wolkenstein no hayan sido nunca visitados por él, se puede decir que el caballero Oswaldo *utilizó sus viajes como diplomático -y otros nunca realizados- para reconvertirlos en recuerdos de viaje de un caballero por el mundo*, es decir, como un *topos* literario, un *topos* que era, por otra parte, frecuente en la literatura de viajes de la época[24]. Ese sería el sentido de las referencias a España y a sus distintos reinos en sus poemas[25].

Las canciones en las que aparecen dichas referencias, aparte de las citadas "Durch Barbarei, Arabia" (Kl.44) y "Durch Abenteuer, Berg und Tal" (Kl. 26), que han sido utilizadas para reconstruir el supuesto viaje a Granada y que veremos más tarde con más detalle, son las siguientes: "In Frankreich" (Kl. 12), "Es fügt sich" (Kl. 18), "Es ist ein altgesprochener Rat" (Kl. 19), "Es fließt dort der von Orient" (Kl. 20), "Wie will ich singen und dichten" (Kl.23).

En todos estos poemas, España o sus distintos reinos aparecen citados siempre en las largas enumeraciones de países con las que Oswald suele comenzar sus poemas, como en el número 12, en el que, tras una de esas enumeraciones de los lugares visitados, Wolkenstein afirma haber visitado y viajado por todos esos reinos:

"In Frankreich,
Spanien, Aragon, Kastilien, England,
Dänemark, Schweden (...)
(...)
in Portugal, *Granada* (...)
die sechzehn Königreiche
habe ich umfahren und besucht..."

---

[24] *Cf.* M. Feldges, *op.cit.*, pp. 380-381.

[25] *Cf.* sobre la presencia de la lengua española en las poesías de Oswald von Wolkenstein el artículo de Leo Spitzer, "Romanisches bei Oswald von Wolkenstein", en: *Neuphilologische Mitteilungen*, 21 (1920), pp. 74-77, en donde destaca la presencia de aragonesismos en algunos versos, seguramente aprendidos durante su estancia en Aragón en 1415.

A continuación, nos cuenta sus hazañas amorosas con una bella mujer y con las reinas de los lugares visitados, lo cual cuadraría con la imagen que se debe tener de un caballero y trovador.

Del mismo tipo es el poema número 18, en el que también hace una larga enumeración de países visitados y de los idiomas aprendidos -un total de diez, entre ellos, el "moro"- para, a renglón seguido, contar sus amores con la reina de Aragón, a la que podría haber conocido durante su visita a este reino en 1415:

> "Nach Preußen, Lituanien, Tartarei, Türkei übers Meer
> nach Frankreich (..) *Spanien* (...)
> (...)
> französisch, *maurisch, katalanisch und kastilisch*
> deutsch, lateinisch (...)
> *die zehn Sprachen habe ich gebraucht* (...)"[26]

En el número 19 destaca la referencia a España y Cataluña y al hecho de que la gente allí guste de comer castañas:

> "(...) in *Katalonien und Spanien*
> wo man gern ißt Kastanien"[27].

En el poema número 23 hace alusión a sus necesidades de viajar al extranjero y vuelve a nombrar a Granada:

---

[26] Ésta es la referencia que aducía von Schack a la que aludíamos al principio de este trabajo. Sobre el multilingüismo en la literatura de la época *cf.* Walter Rüll, *Oswald von Wolkenstein*, Darmstadt, 1981, pp. 88-90. En su opinión, el multilingüismo del que presume Wolkenstein en sus poemas tendría, al igual que las largas enumeraciones de países, un valor estético, y no comunicativo. La lengua árabe aparece mencionada en sus poemas porque también aparece citada Berbería, por ejemplo. Por eso, no habría que considerar como cierta la afirmación del poeta de que hablaba el árabe ni aducir ésta como una prueba de que su visita a la corte nazarí fue real. Además, no tendría por qué haber aprendido esa lengua necesariamente a lo largo de esa visita -como insinúa von Schack al citar juntos los versos en los que el poeta afirma hablar "moro" y los que relatan la visita a la corte nazarí- sino, quizás, en uno de sus viajes a países de habla árabe.

[27] *Cf.* a propósito de este poema el artículo de Mathias Feldges citado en la nota 17.

"(...)
eine Reise in fremdes Land
nach Portugal, *Granada*
Spanien, Barbarei ..."

En cuanto al número 27, solamente indicar que vuelve a mencionar a Cataluña.

En el famoso poema "Durch Barbarei, Arabia" (Kl. 44), uno de los que ha servido para dar por cierto el viaje de Oswald a Granada y con el que, como indicábamos arriba, inició Weber la edición de los poemas del trovador y que habría dado lugar a una exótica visión sobre su poesía y su vida, hace una relación de los países más remotos por él visitados a lo largo de sus numerosos viajes por el mundo. En él es en el que se describe el viaje a España y Francia desde Portugal e Inglaterra, que aún no ha podido ser documentado históricamente y que ha sido reconstruido a partir de este poema y del número 26, que veremos enseguida con más detalle:

"Durch Berberland, Arabien,
durch Armenien nach Persien,
durch Tartarenland nach Syrien
durch Rumänien in die Türkei
nach Georgien
die Sprünge habe ich vergessen.

Durch Preußen, Rußland, Eiffenland,
nach Litauen, Livland, über die Nehrung,
nach Dänemark, Schweden, nach Brabant,
durch Flandern, Frankreich, England
und Schottland
habe ich lang nicht gemessen.

Durch Aragonien, Kastilien,
Granada und Navarra
von Portugal, Spanien
bis nach Finisterren
von der Provençe nach Marseille..."[28]

[28] Para la versión de este poema en alemán moderno nos hemos servido de

En este poema, la enumeración de países no difiere, en realidad, de la hecha en otros poemas con excepción de la mayor longitud de ésta, pero ha sido utilizada para confirmar la existencia del viaje a Granada por el hecho de que aparezcan juntos los países por los que se ha supuesto que pasó Wolkenstein en 1415 desde Inglaterra hasta llegar a Perpiñán en 1416 (Escocia, Portugal, Aragón y Francia) y porque aparece narrado, a través de la utilización del pasado, como cierto. Como veremos en seguida, no sucede lo mismo en el siguiente, el número 26, aunque sea en el que se haya basado a veces la crítica para dar por efectivamente realizada esta visita. Por lo demás, como en el resto de los poemas citados, hay constantes referencias a amores, cautiverios, luchas, aventuras y también a su rey, el rey Segismundo, a cuyas órdenes estuvo Wolkenstein, y que representa en la vida y en la dimensión poética de Wolkenstein al señor que todo caballero-vasallo debe tener.

Así, pues, como hemos visto, en varios de los poemas de nuestro Oswaldo aparecen referencias a Granada que permitirían suponer que el trovador estuvo efectivamente allí. Creemos, sin embargo, que ésta es una cuestión que sólo un documento histórico puede resolver y el objeto de este breve trabajo es únicamente demostrar que no es posible concluir que fuese un viaje efectivamentemente realizado y, sobre todo, que el trovador haya sido recibido por el rey nazarí a partir del único poema en el que describe con más detalle dicha visita, el número 26, y cuyas primeras dos estrofas reproducimos en nuestra versión modernizada:

---

la selección de poesía de Oswald von Wolkenstein hecha por Burghart Wachinger, *Oswald von Wolkenstein. Eine Auswahl aus seinen Liedern*, Ebenhausen bei München, 1964, de la que sólo hemos tomado la relación de países citados. Diferimos únicamente de la identificación que este autor hace entre Finisterre y Gibraltar, sin ningún tipo de justificación, en las notas finales de sus edición, al comentar este poema (*op. cit.*, p. 121). Por lo que se refiere a la traducción del resto de los versos (así como de los otros poemas citados, de los que no hemos podido acceder a una traducción moderna), mi más afectuoso agradecimiento por sus valiosos consejos a mi compañera de la Universidad de Bielefeld Traudl Strohm-Katzer y a su padre, que tanto me han ayudado a descifrar el significado de estos versos.

"Durch Abenteuer, Berg und Tal,
so wollte ich fahren, daß ich nicht verläge.
Ab nach dem Rhein hin nach Heidelberg,
in England stand mir der Sinn nicht träge.
Nach Schottland, Irland *über die See,*
auf Handelsschiffen nach Portugal zu segeln,
nach einem Blümlein war mir weh,
ob ich die Liebe da möchte ersteigen
von einer edlen Königin,
und in meine Gewalt verriegeln.

Von Lissabon in die Barbarei,
nach Ceuta, das ich damals half zu erobern,
wo mancher so stolze freie Maure,
von seinem Erbland mußte von hinten heraus fliehen.
In Granada hätte ich gern versucht,
wie mich der Rote König noch hätte empfangen können,
zur Ritterschaft war ich bestimmt,
vor meinen Kindern, wäre ich dahin gegangen;
dafür müßte ich zu Tisch als ein
Stubenhocker prahlen."

La traducción del texto sería la siguiente:

"A través de aventuras, montañas y valles,
así quería yo viajar, para no anquilosarme[29].
Desde el Rin río abajo hacia Heidelberg,
en Inglaterra nunca me faltó el ánimo para,
hacia Escocia, hacia Irlanda, sobre el mar,
navegar en barcos mercantes hacia Portugal,
con dolorosa añoranza de una florecilla,
con el deseo de cabalgar allí el amor
de una noble reina,
encerrarlo en mi violencia.

[29] El verbo alemán *verliegen* significa "anquilosarse" en el sentido de que los huesos y el cuerpo en general se entumecen por la falta de movimiento. Aquí hemos utilizado el verbo "anquilosarse" por su mayor sonoridad y porque lleva consigo una connotación de entumecimiento también espiritual.

Desde Lisboa hacia Berbería,
a Ceuta, la cual entonces ayudé a conquistar,
donde algún orgulloso moro libre,
tuvo que huir por la retaguardia de su patria natural.
Mucho hubiera deseado en Granada intentar,
que el Rey Rojo me hubiera recibido,
fui determinado para la caballería,
delante de mis hijos, hubiera ido allí;
en vez de eso tendría que haberme jactado de sentarme
en la mesa como un trashoguero[30]."

En la primera estrofa aparecen claramente utilizados dos de los motivos literarios inherentes a la vida del caballero: los viajes y la aventura, y el fogoso deseo por una noble dama, lo cual nos confirma la necesidad de interpretar sus poemas no como algo real sino como *literatura trovadoresca*. La segunda estrofa es, por el contrario, mucho más difícil de comprender. Parafraseándolo, Wolkenstein nos dice, utilizando inequívocamente el condicional, es decir, un tiempo verbal *irreal*, que le *hubiera gustado* ser recibido por el rey nazarí en Granada. Asimismo explica que había nacido para ser un caballero y que, -creemos que ésta sería la correcta lectura de los tres últimos versos de la segunda estrofa- si hubiera ido a la corte, hubiera tenido que explicarles más tarde a sus hijos que se había comportado como alguien que nunca se mueve y lleva una vida sedentaria, es decir, que había caído en el anquilosamiento que -como explica al comienzo del

[30] *trashoguero*: "persona casera y sedentaria". Por lo que se refiere a la puntuación del poema, hemos respetado, puesto que no pretendemos hacer aquí una edición crítica del mismo, la dada por K. Klein en su edición citada en la nota 12. El único problema que nos plantea la misma es el punto y coma antes de los dos últimos versos de la segunda estrofa, los más difíciles de interpretar, que quedarían así separados de los anteriores. Teniendo en cuenta que esos dos versos se encuentran en la misma estrofa que aquéllos, que concuerdan asimismo en el uso del condicional con ellos y que, además, a finales del siglo XV las reglas de los signos de puntuación no estaban fijadas como en la actualidad, consideraríamos conveniente colocar ahí una coma, lo que permitiría, como hemos hecho, interpretarlos con el conjunto de la estrofa. Sin embargo, como no conocemos el manuscrito original y no hemos podido acceder a ninguna otra edición, respetamos, como hemos indicado, la puntuación dada por K. Klein, pero nos ratificamos en nuestra interpretación.

poema- quería evitar a toda costa, por ser totalmente contrario al ideal de vida caballeresco.

Así, pues, queda claro que la visita a la corte nazarí en Granada, según estos versos, fue **hipotética** y no llevada a cabo, como nos indica claramente el uso verbal del condicional, algo que, demasiado frecuentemente, los críticos han preferido ignorar. La explicación de Müller (véase nota 17), según la cual el uso irreal del verbo en un poema tan tardío sólo puede responder a la reconstrucción de un viaje anterior, el realizado en 1415, demostraría el uso de los viajes con fines poéticos que, tal y como explica Mayr, caracterizaría a los trovadores tardíos, pero nunca puede confirmar la existencia histórica de una visita que hasta ahora ningún documento ha podido avalar. En cambio, si únicamente buscamos en el poema las palabras de un caballero, entonces la problemática cambia totalmente, encontrándose la clave, como ya hemos visto, en el verso "*fui determinado para la caballería*". Esta afirmación no sería más que la justificación *hecha por un caballero* para *no* ir a la corte granadina, pues ello hubiera llevado consigo un comportamiento contrario a las normas de la vida caballeresca, que lleva implícita en sí el viaje y la aventura y no la vida sedentaria y el anquilosamiento físico y espiritual[31]. Por lo que se refiere al viaje a

[31] Anton Schwob, en su artículo "Historische Realität und literarische Umsetzung. Beobachtung zur Stilisierung der Gefangenschaft in den Liedern Oswalds von Wolkenstein", en: *Innsbrucker Beiträge zur Kulturwissenschaft*, 9 (1979), pp. 161-234, interpreta el verso en el contexto del resto del poema y sin referirse a la problemática de la planeada visita a la corte granadina. En su opinión, estas dos primeras estrofas, que hacen un repaso a su vida de viajero, contrastarían con el resto del poema, en el que se narra su prisión durante los años 20 en Wasserburg, y que, por tanto, sería un poema sobre el sufrimiento. Según Schwob, los últimos versos de la estrofa, donde explica que se ve a sí mismo como un ser sedentario, lo que no cuadraría con su condición de caballero, se referirían a su estancia posterior en la cárcel y no a su hipotética estancia en la corte granadina. También para Otto Mann ("Oswald von Wolkenstein und die Fremde", en: *Beiträge zur neueren Literaturgeschichte*, 16 [1930], pp. 49-51), estas estrofas son incomprensibles para la fecha en la que se escribió el poema y en el contexto del resto del mismo. Nosotros creemos, sin embargo, tal y como hemos apuntado en la nota 30 a propósito de la puntuación, que el hecho de que aparezcan en la misma estrofa donde se narra la posibilidad que *habría tenido* de hacer esta visita, y que asimismo diga que *tendría que* haberse sentado, expresándolo también como algo irreal, relaciona estos versos -a pesar de la

Granada en sí, los versos no permiten excluir esta posibilidad en absoluto -si estuvo allí, no permaneció de todas formas mucho tiempo, puesto que sabemos que poco después de su estancia en Aragón se encontraba en Perpiñán-, pero tampoco permiten confirmar que dicho viaje haya sido real ni querrían decir que el poeta había aprendido allí la lengua árabe. Insistimos, además, en que la mención de Granada y otros muchos lugares así como de diversas lenguas, tiene en los poemas de Wolkenstein una función fundamentalmente poética.

Por lo tanto, podemos afirmar, tras la lectura de las estrofas anteriores, que el carácter real o no real de su visita a la corte granadina -el viaje a Granada en sí es, como hemos visto, una cuestión distinta-, sería, en primer lugar, algo imposible de deducir a partir de los versos analizados, puesto que los hechos están expresados como algo hipotético. En segundo lugar, consideramos que ese aspecto es, en realidad, irrelevante para la interpretación de los mismos. En nuestra opinión, y como ya indicábamos antes, el trovador alemán se sirve de elementos de su vida, ya sean reales o no, para escribir unos poemas que respondiesen a los tópicos caballerescos medievales del amor trovadoresco, la aventura y la defensa de la Cristiandad (de ahí seguramente que considerase que debía ser recibido por el rey nazarí). Sin olvidar hacer hincapié en el hecho de que este poema fue escrito en 1423, cuando para el trovador ya eran lejanos sus años de juventud, porque esto confirmaría que el poeta está utilizando recuerdos de viajes, no siempre necesariamente reales, para reutilizarlos poéticamente en el marco del mundo de la caballería para el que fueron escritos, ya sea, en este caso, para decirnos lo que *no* debe hacer un caballero, o para referirse, siguiendo a A. Schwob (véase la nota 31), a su prisión en

---

puntuación- con los anteriores y no con los siguientes, lo que nos permite seguir insistiendo en nuestra interpretación de que su inmovilidad física y vital *habría sido* consecuencia directa de su estancia en la corte del Rey Rojo y no de su posterior estancia en prisión. Además, el sufrimiento que irradia el poema puede ser interpretado también como inherente a la vida del caballero que fue Wolkenstein, y, en este sentido, el contraste entre las dos primeras estrofas y el resto del poema no tiene que ser considerado necesariamente como tal. Quizás una futura fijación de la puntuación podría aportar una solución definitiva a la interpretación de esos dos versos finales, pero, de momento, nos ratificamos en la ya expresada arriba.

Wasserburg, vivencia que, al fin y al cabo, también era consustancial a la vida de los caballeros.

Diremos, pues, para concluir, que, en nuestra opinión, las referencias hechas por Wolkenstein en sus poemas a España y a sus distintos reinos, así como a otros lugares, independientemente de que respondan o no a viajes efectivamente realizados, son utilizados en su poemas para destacar el lado viajero y aventurero de todo caballero y para enmarcar, puesto que siempre suelen aparecer al principio de los mismos, el resto de experiencias vitales propias de su oficio: el servicio a nobles damas y la defensa del mundo cristiano, y que se aderezan con las múltiples prisiones, miserias y alegrías propias de ese tipo de vida. No sabemos si el trovador visitó o no al Rey Bermejo en su corte de Granada, y es posible que nunca lo sepamos, pero lo que sí es casi seguro es que ni ejerció en las moras la fascinación que Beda Weber describe, ni aprendió el árabe ni las canciones con las que luego maravilló a sus compatriotas alemanes a su vuelta de tierras granadinas, escenas que sólo un romántico, como lo era el citado crítico, pudo imaginar en su mente para luego hacerles formar parte de la vida del último trovador alemán, de la figura mítica que él creó en su biografía. Pero en sus palabras, en sus versos, sólo leemos lo que él y otras figuras poéticas de esa época hicieron: describir las hazañas y aventuras de un caballero.

BIBLIOGRAFÍA

- Baasch, K. y Nürnberg, H., *Oswald von Wolkenstein*, Reinbeck bei Hamburg, 1986.
- Feldges, Mathias, "In Katlon und Ispanien, do man gern ist kestanien", en: *Zeitschrift für deutsche Philologie*, 95 (1976), pp. 374-399.
- Golther, Wolfgang, *Die deutsche Dichtung im Mittelalter. 800 bis 1500*, Stuttgart, 1912.
- Klein, Kurt, *Die Lieder Oswalds von Wolkenstein*, Tübingen, 1962.
- Mann, Otto, "Oswald von Wolkenstein und die Fremde", *Beiträge zur neueren Literaturgeschichte*, 16 (1930), pp. 44-57.
- Mayr, Norbert, *Die Reiselieder und Reisen Oswalds von Wolkenstein*, Innsbruck, 1961.
- Robertshaw, A., *Oswald von Wolkenstein, the myth and the man*, Göppingen, 1977.
- Rüll, Walter, *Oswald von Wolkenstein*, Darmstadt, 1981.
- Schack, Adolf Friedrich von, *Poesía y arte de los árabes en España y Sicilia*, Berlin, 1865; trad. esp. de Juan Valera, Sevilla, 1881; reimpr. Madrid, 1988.
- Schwob, Anton, "Historische Realität und literarische Umsetzung. Beobachtungen zur Stilisierung der Gefangenschaft in den Liedern Oswalds von Wolkenstein", en: *Innsbrucker Beiträge zur Kulturwissenschaft*, 9 (1979), pp. 161-134.
- Spitzer, Leo, "Romanisches bei Oswald von Wolkenstein", en: *Neuphilologische Mitteilungen*, 21 (1920), pp. 74-77.
- Wachinger, Burghart, *Oswald von Wolkenstein. Eine Auswahl aus seinen Liedern*, Ebenhausen bei München, 1964.
- Wehrli, Max, *Geschichte der deutschen Literatur von den Anfängen bis zur Gegenwart*, Tomo I, Stuttgart, 1984.

SOBRE UN MANUSCRITO ÁRABE HALLADO EN ALCÁZAR DE CONSUEGRA

María de la Concepción VÁZQUEZ DE BENITO
Universidad de Salamanca

Cuando la Biblioteca del recordado profesor Espinosa[1] fue legada a la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Salamanca, el profesor A. Cabo -a quien deseo desde aquí hacer pública mi gratitud- puso a mi plena disposición, para su estudio y posterior edición, un manuscrito que, redactado en lengua árabe, apareció entre el conjunto de libros de dicho legado.

El manuscrito se halla encuadernado en pergamino, consta de 68 páginas en papel, cuya superficie escrita es de 12 por 10 cm., de autor desconocido, y está inconcluso. Al dorso de la primera tapa se escribe en cifras árabes el nº168, y en la primera página, en castellano, "Fragmento de Medicina hallado en Alcázar de Consuegra". Siguen a ésta cuatro páginas en blanco, la quinta está encabezada con el siguiente título redactado en árabe: LIBRO QUE CONTIENE TEMAS CONCERNIENTES A VETERINARIA Y ASUNTOS SEMEJANTES QUE REVISTEN GRAN UTILIDAD. Tras este epígrafe viene la descripción de un medicamento, su caligrafía es distinta a la del resto del texto, mucho más pequeña, magrebí, toda ella en negrita, sin vocalizar, y menos tardía que la caligrafía del resto del manuscrito, el cual está también en grafía de tipo magrebí, de rasgos muy grandes, con encabezamientos en rojo y con expresión de vocales. En suma, una

[1] Por si acaso las nuevas generaciones no le conocen, recordaré que el Prof. Ricardo Espinosa Maeso fue profesor auxiliar de griego en Madrid y, a mediados de la década de los cuarenta, vino como Catedrático de Lengua y Literatura Griegas a esta Universidad de Salamanca, donde se jubiló y vivió aún hasta los 85 años. Me cuenta la Prof. C. Giner que legó un verdadero caudal de bibliografía para conocer la historia de la Universidad de Salamanca del siglo XVI, material que daría importante luz -si se estudiase- sobre esta etapa de la vida de la universidad salmantina.

caligrafía propia de época tardía, usada ampliamente entre los musulmanes españoles del siglo XV y entre los moriscos del siglo XVI[2].

El manuscrito, como expresa el título, contiene una serie de recetas y normas para el tratamiento de animales; aún así, mezclándose con aquéllas, incluye también un variado número de prescripciones y remedios curativos de enfermedades específicas del ser humano. Es evidente, pues, que tanto por la forma como por el contenido la procedencia del texto es morisca.

El interés del mismo es por otra parte doble. Por un lado, contribuye al conocimiento de la terapéutica empleada por la medicina morisca en la que, como se sabe, la falta de testimonios es grande; por otro, posee el documento también un notable interés lingüístico, ya de índole fonética ya léxica, puesto que incluye un buen número de préstamos romances o términos adoptados a través de uso romance de origen griego y latino.

Comentario filológico

Entre los rasgos más sobresalientes se puede destacar que las alteraciones vocálicas que en él aparecen referidas a la pronunciación clásica son numerosas en cuanto a alargamiento, abreviación, cambio, supresión o aparición de vocales. En efecto, se introducen alargamientos o acortamientos sin ajustarse a un criterio uniforme, algún caso de *imāla*, y se escribe *sukūn* al final de muchos términos ya sean nominales o verbales. Asimismo se pone *tašdīd* arbitrariamente, generalmente sobre *mīm* a comienzo de palabra e igualmente sobre *wāw* o *lām*, a la

[2] Ron Barkai, quien asimismo ha hecho el estudio y edición de un texto de medicina morisca del siglo XVI existente en la B.N. de Madrid (caja 18.585 XXI) descrito como "Fragmento de un formulario farmacéutico", 11 fols. (en prensa), se refiere al tratado diciendo: "It is nevertheless clear beyond all doubt that this treatise was composed during the decline of the Arabic language among the *moriscos*. It is written in broken Arabic, full of mistakes, and its vocabulary is highly restricted. Besides these decadent tendencies, the treatise includes a considerable number of words of Castilian-Romance origin-names of diseases, remedies, plants and herbs, articles of clothing, etc. Throughout the text, I identifie 27 words which are indisputable in Arabic, rather than *aljamiado*... the linguistic acculturation of de *moriscos*, as evidenced by the infiltration of Castilian words into the written Arabic used among morisco medical practitioners"...

vez que se coloca sobre la vocal. *Alif* suele ir vocalizada y marcada con *hamza* cuando ésta no debería expresarse, y al contrario. No se expresa *hamza* cuando sí sería adecuado su expresión. La *tā' marbūṭa* frecuentemente se escribe (*h*) en lugar de (*t*). Son abundantes también las palabras que se parten al final de línea o que se escriban también las vocales entre el cuerpo de las letras y sus correspondientes puntos diacríticos, e igualmente *fatḥa* entre la letra y el *tašdīd*.

A.1. Es frecuente también hallar faltas de ortografía o intercambios. Así:

Bā' por nūn (qa'rīb) hendidura
Tā' por ṯā' (taylūla) gabarro
Tā' por ṭā' (qanūt) canuto; (mastaka) almáciga
Tā' por ḍād (ŷarāt) jarado, tumor en el corbejón de la bestia
Tā' por yā' (bantat) ciñe
Ḥā' por ŷīm (ḥarāt) jarado, tumor en el corbejón
Ḥā' por hamza (ḥayḍarānī) sal gema
Dāl por rā' (dahṣa) empedradura; (dahqa) conducta
Dāl por ḏāl (balādar) anacardia
Rā' por dāl (rahsa) despeadura
Zāy por ḍāl (aza) (zarajti) acederaque
Sīn por Zāy (kasbūr) coriandro
Sīn por ṣād (rahsa) despeadura; (sabbāṭ) zapato; (sawf) lana; (inŷās) ciruelo; (dahsa) empedradura; (mastaka) almáciga; (yasīr) llega a ser
Šīn por ṣād (inŷāš) ciruelo
Ṣād por sīn (dajṣ) foradura; (raṣ') pata; (dājiṣatayn) junturas de tarso y metatarso
Ḍād por dāl (ḥarḍūn) camaleón; (ḥayḍarān) sal gema
Ḍād por ṣād (raqḍa) galope
Ṭā' por tā'(raṭam) retama
'Ayn por gayn (raṣ') pata
Gayn por jā' (dags) dájaso o clavo pasado
Qāf por kāf (qibrīt) azufre; (qarabsi) apio
Qāf por gayn (maql) torzón

Kāf por qāf (salk) acelga; (kasbūr) coriandro; (Bukrāt) Hipócrates; (akḥal) seca
Lām por rā' ('ar'āl) enebro
Alif ṭawīla por alif maqṣūra (juṣā) cojones; (miqlā) sartén; (qulā) freir; (tarā) veas; (ḥummā) fiebre...
Yā' por hamza (kāyin) existente; (gāyiṭ) heces
Yā' por nūn (hayḍarānī) sal gema

Finalmente algún caso de metátesis:
(ḥinaq) por (ḥaqn) clister y (junāqiya) por (ḥuqna) clister. El demostrativo alterna su escritura con forma plena y abreviada e igualmente la asimilación (aratta) con (aradta) y (araddat).

En cuanto a la determinación, la marca que presenta el texto es la alternancia (al)/(il), no acaeciendo la elisión de la vocal tras otra.

El caso se utiliza mal. No se pone la marca (i) para el genitivo ni la marca (a) para el predicado de (kāna) o para el acusativo.

Los sustantivos en dual conciertan con plural o el plural de irracionales concierta con masculino o el femenino con dual. Tampoco concierta el calificativo con el nombre.

La (n) de dual a veces no se pierde en anexión.

Se confunde (in) condicional con (an) completivo.

El verbo a comienzo de frase y con sujeto explícito se pone en plural y además suele llevar el prefijo (t). Por último alterna la construcción de (iḍāfa) con el uso de la preposición (mata), (matā), (matā'a) o (mī).

A.2. En cuanto al léxico, aparecen bastantes romancismos ya como sinónimos del término árabe, ya solos, e incluso algunos morazabismos[3]. A saber:

AṬRŪN (BURŪM) BROMO
ĀKILA (MANŶAŠ, FIŠTULAŠ) FÍSTULA, MANCHA

[3] *Idem.*

INTIŠĀR (ŠUBRIWĀŠŪ) SOBREHUESO
TAMAR (DĀTILAŠ) DÁTILES
TAYLŪLA (GABAR) GABARRO
ŶARĪBA (ŠARNA) SARNA
ḤAYYA (QULIBRĀ) CULEBRA
JANZAL (QULŪNTIDAH) COLOQUÍNTIDA
JUBAYZ (BIYULAH, MIRLIYĀQARNĀRAH, MIRULYĀRQARAH) MALVA
JUṢĀ (QUŶŪNUŠ) COJONES
JUNĀQĪYA (MUWARMŪ) MUERMO
DAJAṢ (FĀRUDURAH) FORADURA
DAHSA, RAHṢA (ANBĀDRADŪRAH) EMPEDRADURA
RAND (RABŪNTINUM) LAUREL
RĪḤĀN (MURTAH) MIRTO
ZARNĪJ (URBĀMINTUH) OROPIMIENTA
SULĀQ (BARBAŠ) INFLAMACIÓN DE PÁRPADOS
ŠAYYĀN (ŠANQIRA DĪ IDRAQŪN) SANGRE DE DRAGÓN
ḌARŪ SINDARĀDĪ (LINTIŠQŪ) LENTISCO
ẒAFRA (ANQAL) ÚNGULA, UÑA
'AṢF (QĀLAH) AGALLA
'IQQĀL (QUNTURSIMĀNTUH) CONTORSIÓN
'ANAB AL-ḎIB (MIRULYĀRAQĀRĀ) MORELLA
'AWSAŶ (AŠBĪNŪ ALBĀR) ESPINA ALBA
FASNATĪN (AŠINŠIYŪ AMARGŪ, DUNZĀLYU) AJENJO
KARBAS (ABIYŪ) APIO
LISĀN AL-ḤAMAL (IBALANTAYYIN) LLANTÉN
MAGL (ṬURSŪN) TORZÓN
MALĀ'IN (AḎĪBAŠ) ADIBAS
MALḤ ḤAYḌARĀNĪ (ŠAL BĀḎRUS) SAL GEMA
NĀFI' (FINULĪ) HINOJO
NUQṬA (ANBĀDRADŪRAH) EMPEDRADURA

A.3. Términos sólo romances

ABLAN (plantén)
ARMŪ (muermo)
IŠBIRBĀN (esparabán)

IŠBIYĀḌA (despeada)
ASTUBBAH (moz.)(estopa)
IŠQURŶAH DĀBUŶIYA (escoria de bujía)
IFRIŠQA (frisona)
ĀMĪL (almidón)
IMLĪQ (moz.)(ombligo)
ANQAL (anca)
ALILARYU (aliaria)
BAŠŠĪQAŠ (vejigas)
BĀLAŶAH (bálago)
QAWĀLIDAH (carihón)
QANŪT (moz.)(canuto)
QAŠŠI FIŠTULAH (cañafístula)
DUNZĀLĪ (ajenjo)
FALAYIN (flen, nudo de venas)
FIQŪŠ (higo)
QŪMA (goma)
LANBAḌĀR (clase de higo)
LUBADŪ (lobado)
MAŠAŠ (machacho)
NŪTĪN (caida de las cerdas del copete, nuto)
RAŠĪNAH (moz.)(resina)
ŠABARWĀŠŪ (sobrehueso)
ṢABBĀṬ (moz.)(zapato)
ŠARRĀLYA (moz.)(cerraja)
ŠIŠBIYAH (chirivía)
TIRMINTĪNAH (trementina)
TĪRRAH SIBĪLAH (tierra de Sevilla)

A.4. La transliteración por tanto en caracteres latinos es como sigue:

Consonantismo:

B..... bā'
C..... qāf
Ch.... šīn y ŷīm
D..... dāl y ḏāl

F..... fā'
G..... gayn, qāf y ŷīm
H..... fā' y wāw
J..... ŷīm, šīn, y yā'
L..... lām
Ll.... lām
M..... mīm y nūn
N..... nūn
Ñ..... šīn
P..... bā'
Q..... qāf
R..... rā'
S..... šīn
T..... tā' y ṭā'
Y..... yā'
Z..... sīn

Los grupos consonánticos en comienzo de palabra tienden a disolverse:

BR > buru, bar. DR > idr. FR > ifri. PL > abla. TR > tir. FL > fala.

Vocalismo:

A > a, ā, i. E > ā, i, ī, u. I > i, ī, u. O > u, ū, ā, i. U > u, ū, a.

Diptongos:

HUE > wā. MUE > muwa. IA > iyā, ŷah, yah.

El femenino se expresa (ah). El masculino (uh)

A.6. El contenido.

Versa el texto, como hemos dicho, sobre veterinaria y medicina. Los epígrafes concernientes a la primera son:

La cauterización. La despeadura. El sofoco. La hematuria. Las verrugas. La extirpación de los gusanos de las heridas. El asma y el ahogo. La depilación. La salida del intestino. La debilidad. El pterigion. La catarata. Las vejigas. Las adivas. El sobrehueso. La enfermedad de la pezuña. El torzón. El lobado. El retortijón. Las heridas. El muermo. El higo. Las grietas de la pezuña. La sentadura. La torcedura. El clister. La sarna. Los beneficios de la alholva. Las sanguijuelas. El engorde del animal. La empedradura. Un ungüento para las grietas de las patas. El esparaván. La despeadura. La cicatrización de las heridas. El mal en los pies de las ovejas. Las pústulas. La inflamación de la boca y del nervio. La fatiga y el dolor de columna.

Los capítulos sobre medicina son los siguientes:

Un medicamento para los ojos. Las verrugas. Las vejigas. La diarrea y el vómito en los niños. La diarrea excesiva. El dolor de cabeza en los niños. Un medicamento para la hernia testicular. El vómito. El vaciamiento de los humores del cerebro. El feto muerto. La lepra. La sangría de las venas. Las heridas con inflamación. La inflamación de párpados. La enfermedad del hombro. La detención de la hemorragia nasal. El crecimiento del pelo. Las heridas, la mordedura del perro rabioso y la contusión producida por espada o piedras. La disuria. La sarna. Las escrófulas. La extración de gusanos de las heridas. El enrojecimiento de los ojos. La evacuación de lombrices intestinales. La inflamación de testículos. Las hemorroides y el prúrigo. La extracción de dientes sin instrumento. La eliminación de sanguijuelos de la garganta y de astillas, huesos o espinas. La picadura de escorpión, reptil o cualquier otro animal venenoso. Las grietas en los talones. La disolución de las inflamaciones endurecidas. La curación de contusiones originadas por espada o cuchillo. La inflamación rebelde y la inflamación de piernas. Las clases de sangre. La cicatrización de heridas. La inflamación de venas como consecuencia de sangría. El chancro. Las heridas que generan sangre, las heridas en general y las que supuran. La inflamación del nervio.

Todo ello se presenta de forma desordenada e incompleta respecto a su tratamiento en la medicina y veterinaria árabes, en las que hallamos ciertos paralelismos y antecedentes tanto con el "Libro de Agricultura"

de Ibn al-'Awwām[4] como con el "Libro de la almohada" de Ibn Wāfid de Toledo[5], aunque la única fuente que se cita con profusión a lo largo de todo el texto es Hipócrates.

El tratado incluye asimismo las típicas plegarias moriscas donde se citan a Adán, Eva, Noé, Set e Isaac, personajes usualmente citados por los moriscos en sus plegarias para pedir a Dios perdón por los pecados. Concretamente esto se halla en la rogativa tercera[6].

También aparecen las supersticiones moriscas que amalgaman las propiamente paganas con otras árabes o judaicas. Así, se indican qué día es mejor para comprar, vender, embarcarse, casarse, edificar, ponerse enfermo, sangrarse, visitar al sultán, etc.

Mediante ciertos procedimientos se pueden adivinar incluso las condiciones de las personas; esto es, según el día de su nacimiento, y también, conocer cuáles son los días fastos y nefastos. Los días de la semana y del mes, influidos por un astro o constelación, tenían ciertas virtudes maravillosas y son a propósito para cosas distintas.

Todo ello se basa en los asertos de Ŷa'far al-Ṣādiq (148/765), sexto imam de la *ši'a* -a su muerte precisamente se desgajan las dos principales ramas del *ši'ismo*, el imamismo duodecimano y el ismailismo septimano-, cuya reputación de sabiduría trascendió las fronteras del *ši'ismo*, siendo venerado por los propios adeptos de la *sunna* desde antiguo.

En cuanto a la procedencia del manuscrito, digamos, como dato histórico, que tras la rebelión de las Alpujarras (1568-70), los moriscos granadinos a partir de Noviembre de 1570 fueron conducidos del Reino de Granada hacia Castilla y que los instalados en Alcázar de San Juan y Consuegra procedían del Marquesado del Cenete y Benamuruel[7]. Así

---

[4] Ibn al-'Awwām, *«Libro de Agricultura» de Abu Zacaria Iahia Aben Mohamed Ben Ahmed Ebn El Awam, traducido al castellano y anotado por J.A. Banqueri*, ed. facsímil del Ministerio de Agricultura, Madrid, 1988.

[5] C. Álvarez de Morales, *El Libro de la Almohada de Ibn Wāfid de Toledo (Recetario médico árabe del siglo XI)*, Toledo, 1980.

[6] Así, cf. P. Longás, *Vida religiosa de los moriscos*, Madrid, 1915, pág. 167: "Por las vestiduras de Adán ... Por la corona de Eva... Por las cartas de Set... Por la ascención de Enoc al cielo..."

[7] A. Domínguez Ortiz y B. Vincent, *Historia de los moriscos. Vida y*

pues, el idioma árabe olvidado en Castilla o cuasi, vuelve con la deportación de los granadinos[8].

Esperamos en un futuro no muy lejano ofrecer la edición del texto árabe con su correspondiente traducción, todo ello ya en un avanzado estado de elaboración, con el propósito de aportar un grano de arena más en el conocimiento de la terapéutica utilizada por los médicos y veterinarios moriscos tan carente de fuentes como se afirma[9].

---

tragedia de una minoría, Madrid, 1978, págs. 50-56. B. Vincent, "L'Expulsion des morisques du Royaume de Granada et leur répartition en Castilla (1570-1571)", *Mélanges de la Casa de Velazquez*, 6 (1970), págs. 211-246, y "La expulsión de los moriscos del Reino de Granada y su reparto en Castilla", en *Andalucía en la Edad Moderna*, Granada, 1976, pág. 104. L. García Ballester, *Medicina, ciencia y minorías marginadas*, Granada, 1976, pág. 104: "La diáspora de los moriscos granadinos por Castilla, llevó a estas tierras de forma aguda el problema morisco..."

[8] María Jesús Viguera en el Prólogo de *Relatos píos y profanos del ms. aljamiado de Urrea de Jalón*, de F. Corriente, Zaragoza, 1990, pág. 17 señala: "los moriscos valencianos y granadinos utilizaban la lengua árabe de forma cotidiana, la hablaban, la empleaban en todo tipo de escritos, públicos y privados...""...frente a moriscos aragoneses y castellanos que habían perdido la lengua árabe, y al perderla, recurrieron al aljamiado, es decir, a escribir la lengua romance que hablaban (castellano con aragonesismos) con grafemas árabes..."

[9] A. Labarta, "Textos para el estudio de la terapéutica entre los moriscos valencianos", *Dynamis* 1 (1981), págs. 275-31. A. Labarta-C. Barceló, "Nuevas recetas médicas de moriscos valencianos", *Dynamis* 7-8 (1987-88), págs. 347-354. L. García Ballester, *Medicina, ciencia y minorías marginadas*, Granada, 1977, págs. 81 y 121: "Quizás sea éste (la terapéutica empleada por los sanadores moriscos) uno de los capítulos más difíciles y complejos del panorama de la medicina entre los moriscos. La dificultad de las fuentes..."

LOS ÚLTIMOS MUSULMANES DE LA CIUDAD DE VILLENA, A TRAVÉS DE TRES PROCESOS DE LA INQUISICIÓN DE MURCIA (1611-1612)

Juan-Bautista VILAR
Universidad de Murcia

Nota preliminar

En el Archivo Nacional, sección Inquisición, legajo 2.022[1], se conservan las causas seguidas a los tres últimos musulmanes de nombre conocido residentes en Villena. Todos ellos avecindados en la ciudad, de procedencia valenciana, y exceptuados de la general deportación de los moriscos de Valencia y su reino decretada en septiembre de 1609 y ejecutada meses después. Se desconoce el motivo de tal excepción en el caso de uno de ellos, en tanto los otros dos, mujeres ambas, fueron exceptuadas por haber sido reducidas a esclavitud y ser por tanto propiedad de cristianos.

Villena, incorporada a la Corona de Castilla con ocasión de su reconquista en el siglo XIII, e integrada en el reino de Murcia (al que por cierto pertenecería hasta la tardía fecha de 1833), era una de las contadas ciudades y villas murcianas que por especial privilegio carecía de población mudéjar[2]. Por tanto se hallaba poblada exclusivamente por los descendientes de los conquistadores cristianos, habiendo sido expulsado la totalidad de su vecindario musulmán originario.

---

[1] Abreviaturas utilizadas: AGS, Archivo General de Simancas; AHN, Archivo Histórico Nacional (Madrid).

[2] A. Merino Álvarez, *Geografía histórica del territorio de la actual provincia de Murcia*, Madrid, 1915.

Es cierto que tardíamente los Reyes Católicos, en plena campaña de ocupación del reino de Granada, autorizaron el asentamiento en Murcia y sus dependencias de pequeños grupos de granadinos partidarios y colaboradores de los cristianos ocupantes. Tal grupo, protegido por la realeza, fue repartido por diferentes localidades, entre las cuales Villena, en donde fue autorizado en 1490 un barrio granadino de 150 casas[3]. Pero este barrio en concreto, aunque amparado por la Corona y el concejo, nunca fue bienquisto de la generalidad del vecindario, de forma que al no contar con las condiciones apropiadas para sobrevivir, no tardó en despoblarse.

En adelante Villena no contaría con otros musulmanes que los descendientes de los prisioneros de guerra granadinos tomados en la mencionada campaña de conquista, por lo general adjudicados como esclavos en recompensa a sus servicios a caballeros y peones de esta ciudad participantes en la fulminante, devastadora y definitiva ofensiva contra el último enclave del Islam peninsular, o bien más tarde con ocasión del levantamiento de las oprimidas poblaciones de la Alpujarra granadina en la década de 1560, en cuya dificultosa represión colaboraron a su vez gentes de Villena[4]. También irían a parar aquí como esclavos algunos de los sobrevivientes de la no menos épica revuelta de los moriscos valencianos en las sierras de Espadán y Muela de Cortes, alzados contra el inicuo acuerdo que les arrojaba para siempre de sus moradas y país al deportárseles allende el mar a tierra ignota y hostil[5]. En tanto unos lograban rescatar su libertad, e incluso vivir y ser

---

[3] J. Mª Soler García, "Noticias históricas acerca del monasterio de las Virtudes", *Prehistoria-Historia-Monumentos*, Alicante, 1976, p. 159. Noticias adicionales en anejo documental a *Relación de Villena de 1575*, edición crítica y apéndice documental de J. Mª Soler García, 2ª ed., Alicante, 1974.

[4] Véase J. B. Vilar, *Los moriscos del reino de Murcia y obispado de Orihuela*, prólogo de M. de Epalza, Murcia, 1992. Para mudéjares y moriscos de Villena, véase especialmente J. Mª Soler García, "Noticias sobre moriscos en el Archivo Municipal de Villena", *Sharq Al-Andalus. Estudios Árabes*, Alicante, 1, 1984, 71-90.

[5] J. B. Vilar, *o.c.* Véase, a su vez, AGS, Estado, leg. 220 ss., y H. Lapeyre, *Géographie de l'Espagne Morisque*, París, 1959; M. de Epalza, *Los moriscos antes y después de la expulsión*, Madrid, 1992, que remiten a amplias fuentes y actualizada bibliografía.

aceptados como cristianos, otros permanecieron en esclavitud, no obstante su aceptación más o menos sincera de la fe dominante. Ambos grupos eran conceptuados como moriscos, nuevos convertidos o conversos de moros, para distinguirlos de los cristianos propiamente tales o cristianos viejos.

Su número en Villena fue siempre escaso. Sobre todo el de moriscos libres, que en 1581 se reducía a siete personas[6]. El de esclavos de origen musulmán, aunque en número difícil de precisar por las circunstancias apuntadas, sin duda era más numeroso. El grupo se incrementaba, a su vez, con turcos y magrebíes caídos prisioneros en la interminable y agotadora guerra marítima sostenida por España con sus vecinos norteafricanos ("Guerra de los Trescientos años" en la historiografía árabe), o remitidos desde Orán o los otros enclaves españoles del norte de África, para ser vendidos como esclavos en Cartagena, Alicante, Málaga y otros puertos suresteños.

Los tres casos aquí estudiados, últimos de nombre conocido de que existe constancia en los archivos de la Inquisición, bien pueden ser conceptuados como los postreros musulmanes de Villena, dado que después de 1612 ningún vecino de esta ciudad fue procesado por sospecha de islamismo, si bien no hay que descartar que, con posterioridad al año mencionado, llegase hasta aquí como esclavo, algún prisionero reducido a servidumbre.

Se trata de Juan López, "morisco valenciano residente en la ciudad de Villena", ya anciano (66 años, edad avanzada para la baja esperanza de vida en la época), hombre libre que residía aquí desde fecha indeterminada, afanado en sus tratos y negocios. Aunque tenido públicamente por cristiano, y así lo indicaba el nombre y apellido que llevaba, según sucedía con la generalidad de los moriscos desde su forzada conversión al cristianismo en 1502 al colocárseles en la disyuntiva de abjurar de su fe o emigrar, como la mayoría de su pueblo debía practicar ocultamente sus creencias ancestrales. Así se infiere, desde luego, de la negativa opinión que a López le merecía el cristianismo, tanto en su membresía ("...en la tierra no ay sanctos") como en su

---

[6] T. González, *Censo de Población de las Provincias y Partidos de la Corona de Castilla en el siglo XVI...*, Madrid, 1829, p. 138.

doctrina. En particular los misterios específicos del catolicismo, que entonces como ahora se hacen tan difíciles de entender, y por tanto de aceptar, para la esquemática y nada compleja visión religiosa del creyente musulmán, visión que no va más allá del Dios único, y abomina de los dogmas del culto católico por idolátricos, y que rechaza misterios como el de la virginidad de María después del parto, por inasequible a la humana razón.

El viejo morisco, que había sido delatado por cuatro testigos (la sospecha y la delación eran terribles lacras en la época), fue detenido por el comisario local de la Inquisición y reexpedido a las cárceles secretas del Santo Oficio en Murcia, a cuya jurisdicción pertenecía Villena. Como quiera que el acusado se mantuviera firme en sus opiniones, que eran las de toda su vida, y reputado de "bicho" por los pesquisidores, fue acordado administrarle tormento para obtener del mismo una confesión de culpabilidad. Tan pronto le fue arrancada la camisa, consciente el acusado de la inutilidad de toda resistencia, no dudó en confesar. La condena hasta cierto punto no fue severa, sin duda en atención a la avanzada edad del reo y a su permanencia cuatro meses y medio en los calabozos de la Inquisición, entre 24 de julio y 13 de diciembre de 1611.

Se le hizo oir una misa vestido con el sanbenito de penitenciado, en el curso de la cual hubo de abjurar solemnemente sus errores "de vehementi", y concluida la ceremonia, le fue aplicada la pena de destierro de por vida, no sólo de Villena, su punto de residencia, sino del restante y extenso territorio jurisdiccional de la Inquisición de Murcia, es decir del entonces dilatado obispado de Cartagena, del de Orihuela, arcedianato de Alcaraz y vicaría de Orán[7]. López, viejo y acabado, acaso se encaminase con sus cortas pertenencias a tierras de

[7] Sobre la jurisdicción del Tribunal de Murcia y sus relaciones con los moriscos, véase J. B. Vilar, "Rebelión y dispersión de los moriscos: el caso murciano", en J. Pérez Villanueva y B. Escandell (dirs.), *Historia de la Inquisición en España y América*, Madrid, 1984, vol. I, ps. 772-780, y J. B. Vilar, "Les Morisques de Murcie et sa région", en L. Cardaillac (dir.), *Les Morisques et l'Inquisition*, París, 1990, ps. 241-257.

Valencia, su patria de origen, en busca de un cobijo donde esperar sin otros sobresaltos la visita de la muerte[8].

Mejor paradas salieron al siguiente año --1612-- de su relación con el temido Tribunal dos mujeres moriscas, como López de origen valenciano y como éste avecindadas en Villena. Supervivientes ambas de los últimos levantamientos de moriscos valencianos que tuvieron lugar entre la publicación del decreto de expulsión de 1609 y la deportación masiva de los afectados meses después, habían sido exceptuadas de la expulsión una vez reducidas a esclavitud, para recalar finalmente en la urbe del Vinalopó.

Una de ellas, María, era mujer de cierto Joan Bota, morisco de Finestrat, y contaba a la sazón 34 años de edad. La otra, por nombre María Solac, de 28 años y natural de Planes, debía ser viuda, dado que se lee en la causa que le fue seguida, haber tenido dos hijos en su juventud, si bien no se menciona a su marido. Ambas eran esclavas, respectivamente de Bartolomé Llobregat y Hernando de Medina, vecinos de Villena.

En esta ciudad se encontraban cuando, habiendo tenido noticia de la general expulsión de los moriscos de Valencia y su reino, y en medio de la tremenda consternación que el hecho debió producirles, optaron por ponerse a cubierto de peligros presentes y futuros, autodenunciándose en confesión a un jesuita, probablemente de paso por Villena con ocasión de alguna misión popular, a la sazón tan en boga. Confesaron ambas haber islamizado después de su forzado bautismo, siguiendo en ello el consejo de sus padres, y el ejemplo de su infortunado pueblo, si bien dijeron regresar ahora voluntariamente al cristianismo, conscientes --según declararon-- de ser ésta la religión verdadera y, por tanto, garantía de eterna salvación.

Tal paso debió hacerse bastante duro a ambas mujeres, musulmanas convencidas, observantísimas e incluso piadosas no obstante cumplir

---

[8] La de J. López forma parte de una serie de 32 causas a otros tantos procesados, bajo acusaciones diversas, de los cuales ocho fueron penitenciados, 14 absueltos "ad cautelam", dos reconciliados y los demás reprendidos. AHN, Inquisición, leg. 2.022-1, nº 28: *Relación de las causas despachadas en el Santo Oficio de la Inquisición de la ciudad de Murcia, desde el 14 de Noviembre de 1610 hasta el fin de Noviembre de 1611.*

externamente con las prácticas católicas y frecuentar los sacramentos para no levantar sospechas. Ello se infiere de su estricto cumplimiento, hasta el momento, de los preceptos del Islam, según sus respectivos testimonios, interesantes por lo demás por los detalles que aportan sobre las prácticas religiosas usuales entre moriscos, cuyos contenidos y significación conocemos bien por estudios como los de P. Longás[9], M. García-Arenal[10] y L. Cardaillac[11].

Habiendo puesto el confesor jesuita este asunto en conocimiento del comisario en Villena del Santo Oficio, se procedió a prender a las dos mujeres, las cuales fueron remitidas a las cárceles de la Inquisición en Murcia. Substanciadas las correspondientes causas, que fueron vistas con otros 49 casos generados por denuncias diversas[12], en tanto sobre la mayoría recayeron condenas de diversa dureza, las dos mujeres moriscas, atendidas las circunstancias descritas, fueron puestas en libertad una vez reconciliadas formalmente con la Iglesia. Acto seguido, pudieron regresar a Villena y reintegrarse a las casas de sus amos, libres ya de toda sospecha.

---

[9] P. Longás, *Vida religiosa de los moriscos*, Madrid, 1915.

[10] M. García-Arenal, *Inquisición y moriscos. Los procesos del Tribunal de Cuenca*, Madrid, 1978.

[11] L. Cardaillac, *Moriscos y cristianos. Un enfrentamiento polémico (1492-1640)*, prefacio de F. Braudel, Madrid, 1979 (ed. francesa en 1977).

[12] AHN, Inquisición, leg. 2.022-1: *Relación de las causas despachadas en el Sancto Officio de la Inquisición de Murcia desde fin de Noviembre de 1611 hasta fin de Noviembre de 1612.*

APÉNDICE DE DOCUMENTOS

I. Un anciano morisco es condenado a destierro por sus opiniones contrarias al dogma y doctrina católicas (1611)[13].

"Juan López, morisco valençiano residente en la çiudad de Villena, de edad de 66 años, fue testificado por 4 testigos varones, los tres de oydas y el uno de vista, de que persuadiéndole que sirviese a Dios y procurase ser sancto, respondió que sanctos que comen y beuen no son sanctos, y que replicándole [el denunciante] que abía muchos sanctos que comían y beuían, y haçían milagros, abía respondido : los sanctos en el çielo están, en la tierra no ay sanctos, y que reprehendiéndole, abía dicho también : dirás que la Madre de Dios fue virgen, y respondiéndole que no dudase en ello, que concibió virgen, y que para que mejor lo entendiese se mirase a un espejo y se vería al otro cabo [su imagen] sin quebrarse, así entendería que parió virgen [María] sin quebrarse, y saldría de aquella duda; [pero que] abía respondido: déxate de eso, que parió [tan] virgen como tu muger.

Calificóse q. decir q. en tierra no ay sanctos, es proposición escandalosa, temeraria y "sapiens heresin", y en lo q. [se refiere] a la virginidad de Nuestra Señora es proposición herética. Por lo que fue mandado prender [a Juan López] y traerá[le] a las cárceles secretas [de la Inquisición de Murcia]. Entró en ellas en 24 de julio deste presente año [1611], y a beinte y siete del mesmo se hubo con él la primera audiencia, y assí en ella como en las demás, [en] que le fueron hechas las [ad]moniciones ordinarias, él hubo negado [todo]. Pússosele la acusación en 3 de agosto y en 8 del mesmo se recibió la causa a prueba. Vinieron ratificados los testimonios a 8 de septiembre, leiéronsele en publicación, y perseberó en su negatiba.

Alegó ciertas defensas [en su favor] que no le releuaron [de sospechas], [y] binieron [las] dichas al tribunal en 22 de octubre. Concluyóse la causa en 26 del dicho mes, y vista en consulta, se votó

---

[13] AHN, Inquisición, leg. 2.022-1, nº 28: *Murcia: Relación de causas. Año 1611.*

q. por ser tan bicho fuese puesto "in conspectu tormentorum". El quitarle la camisa [para administrarle tormento], venciólo. Volvióse a ver [el caso] en consulta, y se votó en la sala de la Audiencia oyese una misa en forma de penitente, abjurase "de behementi" y fuese desterrado de todo el distrito de la Inquisición [de Murcia]. Executándose [la sentencia], salió de las cárceles en 13 de dicho diçiembre deste año"

II. Mujer morisca, exceptuada de la deportación al ser reducida a esclavitud, acepta "voluntariamente" el cristianismo (1612)[14].

"María, muger de Joan Bota, morisco valençiano, natural de Finestrat, esclaua de Bartolomé Llobregat, vecino de la ciudad de Villena, de edad de 34 años, [com]pareció de su voluntad, y confesó que siendo christiana baptizada, i auiendo viuido como tal hasta edad de doçe años, sus padres le hauían enseñado la se[c]ta de Mahoma, y [a] ayunar el ramadán y haçer el guadoc y zala, y el çahor y las oraçiones de moros, y que guardase las pascuas de ellos, y lavar los muertos y todas las demás çeremonias de la dicha se[c]ta, y que por enseñanza de ellos, hauía hecho las dichas çeremonias continuamente como mora y con intençión de tal, pensando saluarse en la ley de los moros por entender era buena como sus padres se lo hauían dicho, aunque sauía que la Ley de los christianos era contraria a la se[c]ta de Mahoma, y que la dicha creencia le duró hasta que salieron los moriscos del reyno de Valencia.

Que auiendo visto que los christianos auían vençido a los moros, entendió que la Ley de los christianos era la mejor para saluarse, que no la se[c]ta de Mahoma, y que desde entonces arrojó de su corazón la dicha se[c]ta, y [se] propuso de volverse a nuestra sancta fe, y viuir y morir en ella por ser la verdadera ley.

Y así, luego que la trageron a Villena, se hauía ido a confesar con un Padre de la Compañía [de Jesús], el cual la remitió al comisario [de la Inquisición] de la dicha çiudad, y el dicho comisario la embió al Santo Oficio [de Murcia], y vista su confesión, se votó que en la sala de la Audiençia fuese admitida en conciliaçión en forma. Executóse."

---

[14] *Ibídem: Relación de causas. 1612.*

III. Otra musulmana oculta abandona la fe de sus padres para hacerse cristiana (1612)[15].

"María Solac, morisca valençiana, natural de Planes, esclaua de Hernando de Medina, vecino de la çiudad de Villena, de edad de 28 años, [com]pareçió de su voluntad y confesó que desde niña la enseñaron y mandaron sus padres que víviese en la se[c]ta de Mahoma y assí siempre viuió en ella haciendo la sala, guadoc y ayunando el ayuno del ramadán y las demás ceremonias que acostumbran los moros, y que aunque iba a misa y confesaua era por cumplimiento, porque a dos hijos que tuuo hizo lauar con agua de romero quando los trayan de baptizar porque se les quitase la crisma, y que siempre fue mora, y porque sus padres se lo auían dicho, creyó saluarse en la dicha se[c]ta de Mahoma, sin embargo que sauía que la Ley de los christianos era contraria a la de los moros.

Y que hasta que la trageron a la çiudad de Villena, creyó que la se[c]ta de Mahoma era buena para saluarse, y que estando en la dicha çiudad se confesó con un Padre de la Compañía de Jesús por pareçerle mejor la Ley de los christianos para saluarse, el qual la remitió al comisario [de la Inquisición] de Villena, y el dicho comisario la embió a este Santo Oficio. Votóse que en la sala de la Audiençia fuese admitida a reconciliaçión en forma. Executóse.".

---

[15] *Ibídem: id.*

REFLEXIÓN DOCUMENTADA SOBRE EL USO DEL ÁRABE Y DE LAS LENGUAS ROMÁNICAS EN LA ESPAÑA DE LOS MORISCOS (ss. XVI-XVII)

Bernard VINCENT
École des Hautes Études Sociales (París)

"Quien pierde la lengua arábiga pierde su ley" advierte el granadino Aben Daud en una carta que dirige a los musulmanes del Norte de África, cuando la sublevación de los moriscos de las Alpujarras[1]. No se puede destacar mejor la importancia de la conservación de su propia lengua, para una comunidad enfrentada a toda clase de represiones. Se trata de su existencia misma. La lengua es un envite fundamental del enfrentamiento entre la minoría amenazada con perder su identidad y la sociedad dominante que busca asimilarla por todos los medios. Por eso no es extraña la cantidad de disposiciones que tienen por objeto prohibir el uso del árabe por parte de los criptomusulmanes, en la España del siglo XVI.

Hacer un catálogo de esas disposiciones sería probablemente una tarea vana. Algunos recuerdos significativos bastarán para mostrar el carácter permanente de una preocupación rayana con la obsesión. Todos los grandes textos destinados a poner en pie una política de aculturación se detienen en la cuestión lingüística. Ya desde los años 20 del siglo XVI, la asamblea reunida en la Capilla Real de Granada en 1526 estipula que "por obviar y remediar los daños e inconvenientes que se siguen de continuar los dichos nuevamente convertidos a hablar arábigo,

[1] Luis de Mármol Carvajal, *Historia de la rebelión y castigo de los moriscos del reino de Granada*, Biblioteca de Autores Españoles, tomo XXI, Madrid, 1946, p. 179.

mandamos que ninguno de ellos, ni sus hijos, ni otra persona alguna de ellos, no hable de aquí adelante en arábigo, ni se haga escritura alguna en arábigo, y hablen todos la lengua castellana"[2]. Se busca en particular la supresión del árabe en los contratos. Esas y otras medidas fueron diferidas --como es sabido-- a consecuencia de negociaciones apuntaladas con la entrega de cantidades numerarias. Paralelamente, en 1528, los moriscos valencianos intentan apartar la amenaza argumentando que se necesita tiempo para aprender otra lengua. Cuarenta años más tarde, hay una nueva ofensiva. Las Cortes valencianas, en 1564, ordenan hacer quemar todos los libros escritos en lengua árabe[3]. La cédula real del 17 de noviembre de 1566 obliga a los moriscos granadinos a aprender el castellano en un plazo de tres años[4]. De paso, las autoridades enumeran los peligros provocados por la persistencia del árabe: mantenimiento de la fe musulmana, dificultad de la catequesis, ejercicio de prácticas prohibidas. A tenor de textos un poco anteriores al decreto de expulsión de 1609, los efectos de estas medidas fueron mediocres. El 17 de mayo de 1595, Felipe II pedía que se enseñara el castellano y el valenciano a los criptomusulmanes y que los catecismos fueran redactados en las dos lenguas[5]. La asamblea reunida el 22 de noviembre de 1608, en Valencia, se pregunta por los hipotéticos beneficios de una política coercitiva, antes de aparcarla: "pareció...que tenía grande dificultad o imposibilidad para lo presente..."[6].

El fracaso es evidente. Parece que los esfuerzos emprendidos en materia de enseñanza y que los avisos y prohibiciones repetidos hayan topado con un muro, en el caso valenciano como en el caso granadino. A la inversa, las comunidades castellanas, inmersas desde hacía siglos en un océano cristiano, no habían podido conservar su lengua. Aquí

---

[2] Ver el texto en Antonio Gallego y Burín y Alfonso Gámir Sandoval, *Los moriscos del reino de Granada según el sínodo de Guadix de 1554*, Granada, 1968, p. 202.

[3] *Cortes valencianes del reinado de Felipe II*, ed. Emilia Salvador, Valencia, 1974, p. 14.

[4] Archivo General de Simancas (A.G.S.), Registro del Sello, 1566.

[5] Pascual Boronat y Barrachina, *Los moriscos españoles y su expulsión*, Valencia, 1901, tomo I, p. 660.

[6] *Ibid.*, tomo II, p. 135.

también los testimonios son abundantes. Y actualmente ya es opinión generalmente admitida que los moriscos aragoneses no conocían el árabe[7]. Míkel de Epalza llega a pensar que los cristianos nuevos de la margen derecha del Ebro nunca habían llegado a ser arabizados del todo[8]. Así es cómo una pareja granadina-valenciana se opondría, desde el punto de vista lingüístico, a una pareja castellano-aragonesa.

No tengo aquí la pretensión de plantear de nuevo una constatación muchas veces realizada. Pero creo que no se puede uno quedar con esas visiones generales, que han sido sugeridas, en su conjunto, por textos de carácter normativo. Es importante llevar adelante estudios más detallados, que deberían permitir, al mismo tiempo, hacer surgir matices inter-regionales, subrayar una o varias evoluciones --pues ¿cómo imaginar que la situación en 1609 haya sido idéntica a la de 1500 o de 1525?--, mostrar toda la riqueza de una gama que iría desde el morisco estrictamente monolingüe al morisco perfectamente bilingüe, revelar finalmente la complejidad de los intercambios lingüísticos entre cristianos viejos y nuevos. Esto es tanto más pertinente cuanto que, por una parte, "l'Islam, bien que basé sur la prééminence religieuse de l'arabe, admet parfaitement l'usage d'autres langues de toute origine", y que, por otra parte, las innumerables acciones que apuntaban a eliminar la lengua árabe del territorio español en el siglo XVI no fueron, finalmente, más que amenazas sin efecto consiguiente.

* * *

No me detendré ni sobre los aragoneses, ni sobre los castellanos. Con todo, algunas advertencias me parecen necesarias. Louis Cardaillac cita el pasaje elocuente de un tratado que Muhámmad Devera escribió, poco antes de la expulsión, dirigido a sus correligionarios aragoneses. Según ese documento, a los moriscos aragoneses les faltaría "science et

---

[7] Ver, por ejemplo, Francisco de Borja de Medina, "La Compañía de Jesús y la minoría morisca (1545-1614)", *Archivum Historicum Societatis Iesu*, Roma, vol. LVII, 1988, p. 53.

[8] Míkel de Epalza, "L'identité onomastique et linguistique des morisques", *Religion, Identité et Sources Documentaires sur les Morisques Andalous*, ed. Abdeljelil Temimi, Túnez, 1984, tomo I, p. 278.

bons jugements, non par manque de foi mais pour avoir perdu l'usage de la langue arabe"[9]. Otros testimonios indican que algunos aragoneses dirigían a sus hijos a valencianos, para que fueran instruidos en la lengua coránica, prueba de la falta de tales enseñanzas en el valle del Ebro. Pero ¿puede generalizarse? Estudiando la posesión del libro en la comunidad morisca aragonesa, Jacqueline Fournel-Guérin constata que "le maçon Gabriel Peax a neuf livres en arabe qu'il sait lire et que le notaire de Roden, Lope de Monte, apprit l'arabe avec son père"[10]. Entre 1568 y 1609, 406 personas son condenadas por la Inquisición de Zaragoza, por haber conservado escritos: entre ellas hay maestros de escuela, médicos, notarios, labradores, sastres, etc. "La plupart d'entre eux --según afirma ella--sont des gens aisés qui savent lire et écrire l'arabe"[11].

Esta conclusión no es nada segura, ya que la equivalencia entre posesión de un libro en árabe y dominio de la lengua no es en manera alguna evidente, pero la misma autora da varios ejemplos de existencia de escuelas coránicas. Una verdadera red de venta de libros, sobre todo de Coranes, funcionaba durante el último tercio del siglo XVI. ¿Eran esfuerzos desesperados para mantener una llama vacilante o era una bolsa de resistencia en un universo mayoritariamente aculturado? El tema aragonés no está, en manera alguna, cerrado.

Las mismas observaciones pueden hacerse a propósito de los moriscos castellanos y navarros. No hay duda de que el largo espacio de tiempo de la dominación cristiana --como sucedió en Aragón-- y la disolución de las comunidades moriscas han provocado una evolución irremediable. Pero se pueden encontrar, aquí y allá, algunas notas discordantes. En Murcia, en abril de 1571, se celebra un sínodo que recomienda la dispersión de los minoritarios, para que olviden "leur

---

[9] Louis Cardaillac, *Morisques et chrétiens, un affrontement polémique (1492-1640)*, París, 1977, p. 154.

[10] Jacqueline Fournel-Guérin, "Le livre et la civilisation écrite dans la communauté morisque aragonaise (1540-1620)", *Mélanges de la Casa de Velázquez*, Madrid, 1979, pp. 243 et 245.

[11] *Ibid.*, p. 243.

mauvaise langue arabe"[12]. En Hornachos, en Extremadura, hay habitantes que enseñan el árabe[13]. Mercedes García Arenal destaca que, en Navarra, el uso del árabe hablado y escrito se mantuvo relativamente bien hasta principios del siglo XVI[14]. Quizás no se trate aquí más que de fenómenos excepcionales, pero nos invitan a ser circunspectos, a la prudencia y al trabajo. Y sobre todo a preguntarnos --lo que nadie ha hecho todavía-- por las consecuencias, en materia lingüística, de la deportación de los granadinos arabizados en el conjunto de Castilla, de Extremadura y de Andalucía occidental. En Villanueva de la Jara, en los límites de la Mancha, en 1581, los moriscos saben recitar en castellano oraciones, credo y los diez mandamientos[15]. Eso, con gran satisfacción del sacerdote local. Pero una vez la lección bien recitada, una vez de vuelta a sus casas, ¿qué lengua hablaban?

De todas formas, se está aquí muy lejos de la situación de los valencianos y de los granadinos hasta 1570. Estos dos grandes grupos han constituido más de los dos tercios de la "nación" morisca. En su seno, la lengua árabe ha perdurado. Y la cuestión que aquí se plantea no es la de que quién se expresaba en árabe, sino más bien de que quién se expresaba en lengua romance, castellano o "valenciano". Las autoridades civiles y eclesiásticas no dejan de destacar lo que separa profundamente a hombres y mujeres en esta materia. Cuatro ejemplos. Ya en un informe de 1528, se dice que "en el dicho reyno [de Valencia] la mayor parte de los moros y casi todas las moras no saben hablar aljamía". El texto de noviembre de 1566, que se refiere al reino de Granada, afirma: "los más dellos [moriscos], especialmente mujeres y niños, no entendían nuestra lengua". Las autoridades municipales de Córdoba, que habían acogido a los moriscos deportados, retoman casi

---

[12] Juan Bautista Vilar, "L'Inquisition de Murcie", *Les Morisques et l'inquisition*, ed. L. Cardaillac, París, 1990, p. 253.

[13] Julio Fernández Nieva, "L'Inquisition de Llerena", *Les Morisques et l'inquisition*, *op. cit.*, p. 272.

[14] Mercedes García Arenal y Béatrice Leroy, *Moros y judíos en Navarra en la baja edad media*, Madrid, 1984, p. 38.

[15] A.G.S., Cámara de Castilla, legajo 2183, s.f.

con los mismos términos la misma constatación: los hombres de más edad, las mujeres y los niños ignoran el castellano[16]. La constatación es idéntica para el reino de Valencia. En 1595, el obispo de Orihuela, enumerando los obstáculos para una buena catequesis, pone en primer lugar el hecho de que "las mugeres [son] tan obstinadas y tan adversas a nuestro lenguaje"[17]. Está claro que las mujeres moriscas, al tener menos contactos que sus maridos o sus hermanos con los cristianos viejos, han tenido un papel esencial en la conservación de la lengua árabe. Ésta es la lengua del hogar. Por tanto, todos la practican y la mantienen.

Pero, una vez más, detrás de estas afirmaciones generales, que no plantean duda alguna, se esconden realidades movedizas que tenemos que descubrir gracias a la ayuda de las fuentes inquisitoriales, notariales o municipales. Hay documentos bastante numerosos que indican la presencia necesaria de un intérprete. Ya Carmen Barceló y Ana Labarta han proporcionado algunos testimonios de ello[18]. Así, de las 11 mujeres que aparecen en los procesos de habitantes de la Valldigna entre 1601 y 1605, 7 necesitan intérprete[19]. Tenemos, para tres pueblos de la huerta valenciana (Carlet, Benimodo y Benismuslem), en 1574, una muestra bastante más amplia, ya que se basa en 569 personas, de las que la más joven tiene 11 años[20]. Son interrogados uno por uno sobre sus prácticas musulmanas por el inquisidor, con ocasión de un edicto de gracia. Nos encontramos con 310 mujeres y 259 hombres. Pues bien, si 250 de estos últimos no necesitan truchimán,

---

[16] Archivo Municipal de Córdoba, libros de actas, año 1572. El texto ha sido publicado por Florencio Janer, *Condición social de los moriscos de España*, Madrid, 1857, pp. 256-257 (nueva edición, Barcelona, 1987).

[17] P. Boronat y Barrachina, *op. cit.*, tomo I, p. 653.

[18] Por ejemplo, en Ana Labarta, "Inventario de los documentos árabes contenidos en procesos inquisitoriales, contra moriscos valencianos, conservados en el Archivo Histórico Nacional de Madrid (Legajos 548-556)", *Al-Qanṭara*, Madrid, I, 1980, pp. 115-164, y en María del Carmen Barceló Torres, *Minorías islámicas en el País Valenciano. Historia y Dialecto*, Valencia, 1984.

[19] María del Carmen Barceló Torres, *op. cit.*, p. 141.

[20] Archivo Histórico Nacional de Madrid (A.H.N.), sección Inquisición, legajo 556-22; legajo 803-2; y documento proveniente de una colección particular.

sólo 26 mujeres no tienen esa ayuda. La división no puede ser más neta, ni más elocuente.

De todas formas, las cifras globales desdibujan matices importantes. La diferencia está clara entre las tres comunidades. Benismuslem no tiene más que 100 a 120 habitantes, todos moriscos, mientras que Benimodo, igualmente homogéneo, se acerca a los 300 habitantes, y Carlet, pueblo grande de alrededor de un millar de habitantes, tiene una cuarta parte de cristianos viejos. Los moriscos de Benismuslem, hombres y mujeres, son todos capaces de responder en lengua romance a las cuestiones de los inquisidores, mientras que las mujeres de Benimodo y de Carlet, con seis excepciones, tres para cada pueblo, son impermeables (éstas tienen menos de 40 años). Los hombres, al contrario, son aljamiados, salvo nueve, todos habitantes de Benimodo. Estos datos permiten un montón de observaciones. La más pequeña de las tres comunidades está aculturada. ¿Hay que pensar que hubo aquí una catequesis continua y eficaz, mientras que en Carlet los efectos de la convivencia apenas se dejan sentir y que Benimodo es el ejemplo mismo de la resistencia lingüística? Las causas de las diferencias entre comunidades separadas por poca distancia no son fáciles de dilucidar, pero lo que es importante, por ahora, es destacar tres situaciones que no son idénticas. De esta forma se abren perspectivas de investigación más minuciosas, aunque este asunto es excepcional, por ahora.

En efecto, no he encontrado nada parecido en otros sitios. Para el reino de Granada, tengo que contentarme con sondeos cuantitativamente más pobres y, sobre todo, donde las mujeres están ausentes. A falta de más datos, hay que admitir la práctica exclusiva del árabe para la casi totalidad de ellas. Una pequeña prueba suplementaria confirmaría esta afirmación: Isabel Medana, viuda del labrador Francisco Abuhamin y habitante de Dilar, pueblo de la vega de Granada, es una de las pocas moriscas que hace un testamento ante un notario cristiano viejo[21]. Pues bien, llama a un intérprete. Para los hombres, ya es muy llamativo el que, cuando la reunión, en 1558, de 82 prohombres de las Alpujarras (a razón de dos representantes por pueblo de realengo), la intervención

[21] Archivo Notarial de Granada, 2.1.3., 1568.

de Hernán Gutiérrez, intérprete, haya sido indispensable[22]. Por tanto, entre esos hombres que tenían todos responsabilidades, de alguacil o regidor, y que por ello tenían múltiples ocasiones de intercambio con cristianos viejos, una parte al menos ignoraba enteramente la lengua castellana. Entre los 82 presentes figuran la mayor parte de los futuros líderes de la sublevación de la región en 1568: Hernando el Zaguer, del pueblo de Cadiar; Miguel de Rojas y Lorenzo de Arcos, de Ugíjar; Hernando el Dendena, de Paterna; etc. Dos otras pequeñas muestras. En Purchena, en el valle del Almanzora, al noroeste del reino de Granada, se abre una encuesta, en 1562, como consecuencia de unas inundaciones[23]. Las autoridades, queriendo evaluar los daños, interrogan a diez testigos moriscos. Cinco son aljamiados y cinco se expresan en lengua árabe. No lejos de allí, en Vera, año tras año, se firman los contratos de arrendamiento de pastos reservados para rebaños trashumantes. Se indican a veces --no siempre, por desgracia-- si los propietarios de ganado y sus garantes han sido o no capaces de hacer una declaración en castellano. He recogido 41 casos entre 1554 y 1562[24]. 16 personas son aljamiadas, 25 no lo son. ¿Corresponde esta proporción a una lógica clara? No lo parece, a primera vista, y es seguro que no hay matiz geográfico preciso. Los unos y los otros pertenecen a los mismos pueblos de la región de Baza, del marquesado del Cenete, de la sierra de Filabres y de los pueblos cercanos a Vera. La impresión que se saca de estos elementos dispersos es que la lengua castellana ha penetrado con bastante dificultad las zonas rurales moriscas, pero que, aquí y allá, siempre se encontrarán algunos individuos que servirán de intermediarios.

Si el dimorfismo sexual está bien documentado, muchas sombras permanecen. ¿Existen otros criterios de diferenciación al interior de las comunidades moriscas? Hay que pensar en particular a posibles diferencias de orden social o socio-profesional. Si el ejemplo de los notables de las Alpujarras es pertinente a una escala más amplia, la élite rural habría estado poco aculturada, apenas más que el conjunto del

---

[22] *Ibid.*, escribanía Melchor de Alcocer, 1558, fol. 768.

[23] A.G.S., Expedientes de Hacienda, legajo 146.

[24] Archivo Municipal de Vera (A.M.V.), legajo 953.

mundo rural morisco. Pero esto está por probar. ¿Y qué se puede decir de las élites urbanas, principalmente granadinas? ¿Se puede sacar de ellas estrategias de integración, fomentadas por las autoridades que, en parte, pasaran por la vía lingüística? Es probable que los Zegrí, Granada Venegas, López Caybona, Palacios..., todos ellos ostentadores de cargos municipales o fiscales, fueran perfectamente bilingües[25]. El hecho es patente para los que sirven de intérpretes oficiales a la municipalidad (son en permanencia cuatro en Granada), a la Inquisición y a otras instituciones, como García Chacón o Zacarías de Mendoza, que vemos intervenir en muchos casos[26]. Dos de ellos, Alonso del Castillo y Miguel de Luna, se hicieron famosos al servicio de Felipe II[27]. De hecho, para estudiar la minoría morisca, la cuestión lingüística tiene que plantearse en términos enteramente nuevos. Los pocos trabajos que se han consagrado a este problema lo han abordado casi siempre en el marco del todo o nada, en un enfrentamiento radical entre lenguas inalterables e irreductibles, árabe contra castellano o catalán. La realidad, hecha de intercambios diarios, de préstamos y de erosiones, es muy diferente. Entre el monolingüismo absoluto arabófono y el dominio perfecto del bilingüismo, hay sitio para un montón de grados lingüísticos, como bien se sabe en nuestras sociedades contemporáneas. ¿Por qué no sería lo mismo en la España del siglo XVI? Las relaciones de vecindad, las necesidades del trabajo y del mercado, las desiguales modalidades de la evangelización, según los lugares y los períodos, han dejado cada una su huella. Hay que reconocer que no es fácil descubrir estas situaciones intermedias, bilingüismos asimétricos y bilingüismos de intelección, cuando son los más frecuentes, pero esto no es disculpa para renunciar a buscarlos[28].

---

[25] Ver Bernard Vincent, *Andalucía en la edad moderna: economía y sociedad*, pp. 105 y 274-278.

[26] Para García Chacón, A.H.N de Madrid, Inquisición, legajo 2604; para Zacarías de Mendoza, Archivo de la Alhambra, legajo 64-23 y referencia de la nota 21.

[27] Darío Cabanelas Rodríguez, *El morisco granadino Alonso del Castillo*, Granada, 1965.

[28] Jalil Bennani *et alii*, *Du bilinguisme*, París, 1985.

* * *

Quedan algunas huellas de estos bilingüismos. El Padre Darío Cabanelas ha publicado recientemente una inscripción árabe encontrada en el Albaicín de Granada y fechada, con mucha verosimilitud, de la segunda mitad del siglo XV[29]. La forma de muchas palabras es incorrecta, con consonantes elididas, concordancias defectuosas... A la vista de este documento y de otros indicios, el P. Cabanelas saca la conclusión de que no sólo los moriscos perdían progresivamente la hermosa caligrafía árabe, sino también una expresión fonética correcta y el dominio de la gramática del árabe literal. Esta constatación nos lleva a una serie de interrogaciones sobre los medios de la transmisión de la lengua árabe en el seno de la comunidad morisca. Ya se ha aludido a las escuelas coránicas aragonesas. Existía una en Calanda hacia 1580, a la que asistían dos hermanos, Jerónimo y Juan Sifuentes, que tenían 22 y 24 años. Otra, por la misma época, estaba situada en Almonacid de la Sierra. Había también escuelas, evidentemente, en el reino de Valencia. Rafael Carrasco afirma que las reuniones con predicaciones y lecturas colectivas, las escuelas para niños y las consultas de alfaquíes estaban organizadas desde cada aljama[30]. Con ocasión de interrogatorios inquisitoriales, los moriscos mencionan a menudo escuelas donde 50 o 60 jóvenes de 12 a 25 años eran reunidos para aprender de un maestro tanto el árabe como la ley islámica[31]. Boronat proporciona varios ejemplos de alfaquíes de la región de Segorbe (Adzaneta, Alfandeguilla, Coneja, Fanzara, etc.), que enseñaban el árabe, hacia 1560[32]. Me inclinaría a creer que habría una red semejante al interior del reino de Granada, pero en este último caso, por falta de procesos inquisitoriales, la documentación está por

---

[29] Darío Cabanelas Rodríguez, "Una inscripción morisca del Albaicín", *Cuadernos de la Alhambra*, Granada, XXII, 1986, pp. 95-99.

[30] Rafael Carrasco, "Le refus d'assimilation des Morisques: aspects politiques et culturels d'après les sources inquisitoriales", *Les Morisques et leur temps*, ed. L. Cardaillac, París, 1983, p. 192.

[31] *Ibid.*, p. 205.

[32] P. Boronat y Barrachina, *op. cit.*, tomo I, pp. 541-542.

inventar. En cambio, la lectura atenta de los casos juzgados por los tribunales de Zaragoza y de Valencia daría ciertamente resultados. Eso no empece que, fuera de ambientes muy homogéneos, el aprendizaje del árabe no debía de ser cosa fácil. La población morisca era ampliamente analfabeta. Estudiando los 172 procesos de moriscos que dependían de la Inquisición de Valencia, Ana Labarta y Rafael Carrasco llegan a las mismas conclusiones. Los hombres son analfabetos en un 72%, según la primera, para quien este porcentaje está infravalorado, por la personalidad de los acusados[33]. 11 de los 125 hombres acusados firman en árabe, según el segundo[34]. Retomando el sondeo referido a Benimodo, Benismuslem y Carlet, constato que los 246 hombres (80 + 14 + 152) de los que tenemos o una firma o la mención no sabe escribir, sólo 18 son capaces de firmar. El detalle no carece de interés. 10 habitantes de Carlet se codean en este palmarés con otros seis de Benimodo y uno solo de Benismuslem.

Por tanto, el porcentaje global de capaces de leer es de un 7'3 %. Y si se tiene en cuenta a las mujeres --ninguna de ellas sabe firmar--, el porcentaje baja al 3'3 %. Se puede así apreciar toda la dificultad que suponía la transmisión de una parte esencial de la cultura musulmana. Sólo algunos hombres son capaces de asegurar el aprendizaje de la lectura o de leer en una velada. Y, además, ¿cuál era su grado de dominio del árabe? Obligatoriamente muy solicitados, se les puede detectar más fácilmente y constituyen un blanco ideal para la Inquisición, que se preocupa mucho de los que hacen proselitismo. El peligro es además considerable, porque los que son capaces de leer son ancianos. El más joven tendría 30 años, otro 34, un tercero 36 años. Dos son cuarentones (41 y 46 años), tres cincuentones (dos veces 50 años y uno 56), cinco sesentones, tres de más de 70 años, con uno de 86 años que les acompaña. La renovación de los indispensables intermediarios culturales no parece estar asegurada. Un buen conocimiento de los libros, principalmente del Corán, que no sea sólo

---

[33] A. Labarta, *op. cit.*, p. 115.

[34] Agradezco a Rafael Carrasco, que me ha comunicado los resultados de su encuesta. Ver igualmente R. Carrasco, "Historia de una represión. Los moriscos y la inquisición en Valencia, 1566-1620", *Áreas*, Murcia, nº 9, 1988, pp. 27-50, particularmente pp. 39-40.

memorizado, se ve condenado a desaparecer, a corto plazo. Notemos todavía más la fragilidad diferencial de las comunidades. Benismuslem, con un solo lector de 60 años, se encuentra en una situación dramática. En Benimodo, con siete lectores entre 80 hombres, las posibilidades son más amplias, mientras que Carlet --diez posibles lectores para 152 hombres-- ofrece un perfil medio. Es verdad que estamos razonando con un muestrario escaso, pero las diferencias que aquí se registran confirman las que hemos percibido antes, a propósito de la necesidad de intérprete. El test parece, pues, válido, aunque cierta duda permanece en cuanto a la sinceridad de los declarantes. ¿No tenían quizás interés, sobre todo los más jóvenes, en esconder sus capacidades de leer y escribir en árabe? De todas formas, la evolución que sugieren estos pocos testimonios precedentes me hacen pensar irresistiblemente en una reducción progresiva y rápida de la capacidad de lectura en árabe.

Preguntas semejantes se plantean en cuanto a la noción de *aljamiado*. El término, cuando califica a un morisco, tiene dos acepciones. Una muy general, que designa al individuo desprovisto de todo signo exterior que revelaría su pertenencia a la comunidad minoritaria. Otra, más restringida, que es la que nos interesa aquí, subraya la aculturación lingüística. Pero ¿qué se sabe, en realidad, de las capacidades de expresión y de comunicación de los moriscos en lengua castellana o valenciana? Prácticamente nada. Un texto de 1545, con ocasión de un proceso entre las localidades de Vera, Sorbas y Lubrín, al noroeste del reino de Granada, nos coloca en el camino que hay que seguir[35]. Los testigos moriscos del asunto se ven en fin de cuentas apartados, porque cualquiera de ellos "puede saber una palabra de aljamía e otra no, de las que el interrogatorio declara, e por entender una cosa dirá otra...". ¿A partir de qué momento los cristianos viejos determinan que un morisco es *aljamiado*? ¿Cuando posee perfectamente la lengua, cuando es capaz de hacerse entender o cuando balbucea algunas palabras? Se puede apostar con certeza que las dos últimas eventualidades eran más frecuentes que la primera.

Los moriscos del reino de Valencia se veían confrontados con una dificultad suplementaria, resultado del uso paralelo del valenciano y del

[35] A.M.V., legajo 438-8.

castellano en la región. En los textos oficiales publicados por Pascual Boronat y analizados por Joan Fuster, siempre se trata de las dos lenguas románicas, puestas así en un mismo pie de igualdad[36]. Ya en 1528, Carlos V concedía a los moriscos valencianos una moratoria de diez años para "aprender aljamía o romance castellano o valenciano"[37]. En un memorial de los síndicos de las aljamas, fechado de 1595, se recuerda que la mayor parte de los cristianos nuevos no comprenden ni el valenciano, ni el castellano[38]. Cuando se entra en el detalle de los hechos, se da uno cuenta de que en el contacto de los cristianos viejos, Eça, alfaquí de Fansara en los años 1560, lee y escribe en castellano, según se afirma[39]. En Carlet, Isabel Comixi es interrogada en presencia del intérprete, aunque sabe el castellano[40]. María Aldamis, morisca de Xaraguel, condenada por la Inquisición en 1602, recita el Pater y el Ave María en "romance castellano"[41]. Pero por el contrario, otras dos víctimas del tribunal, María Casay que vive cerca de Cocentaina, en 1606, y Gaspar Febrer, habitante de Benissa, en 1608, se expresan en valenciano[42]. La primera recita el Pater, el Ave y el Credo, el segundo el Pater, Ave, Salve, Credo y los diez mandamientos. Estas indicaciones no son una prueba del conocimiento de una u otra de las lenguas romances, pero al menos suponen una enseñanza puntual recibida. Me guardaré bien de sacar la menor conclusión en materia tan delicada. Sólo constato que la situación es fluctuante y que hay aquí un campo que desbrozar. La lógica exigiría que los moriscos hubieran adquirido rudimentos (o más) de la lengua de sus vecinos cristianos viejos. Éstos

---

[36] Juan Fuster, *Poetas, moriscos y curas*, Madrid, 1969. Ver también el análisis sugerente de Dolors Bramón, *Contra moros i jueus*, Valencia, 1981 (versión en castellano, Barcelona, 1986).

[37] P. Boronat y Barrachina, *op. cit.*, p. 424.

[38] Archivo del Ministerio de Asuntos Exteriores de Madrid, relaciones con la Santa-Sede, legajo 23, fol. 76; documento publicado por P. Boronat, *op. cit.*, tomo II, p. 714.

[39] Ver nota 32.

[40] A.H.N., sección Inquisición, legajo 556-22, fol. 133.

[41] *Ibid.*, legajo 550-11.

[42] *Ibid.*, legajos 550-8 y 551-10. Estas indicaciones, como la anterior, me han sido proporcionadas por Rafael Carrasco.

en su inmensa mayoría pertenecían al mundo rural de lengua catalana. La comprehensión del castellano en Fansara o Carlet es un problema. La hipótesis la más verosímil es la siguiente: la acción del clero, que tiene al castellano como lengua vehicular privilegiada, ha hecho retroceder el uso del valenciano entre los moriscos. Tendríamos aquí uno de los resultados de la ofensiva oficial en favor del castellano en el siglo XVI[43]. Por supuesto que sólo un análisis micro-regional comparativo entre el XV --cuando la evangelización no había empezado-- y el XVI permitirá aprehender la amplitud del fenómeno. ¿Es posible?

* * *

En las páginas anteriores, he intentado mostrar cómo, en el seno de la comunidad morisca, podemos encontrar una gama muy amplia de perfiles lingüísticos. Pero tampoco se puede obviar el trámite inverso. ¿Cómo y en qué medida el árabe ha penetrado en la sociedad dominante? Esta cuestion, como otras, no ha sido planteada, al menos para el período que nos ocupa. ¿Cómo, en efecto, imaginar que algunos raros cristianos, inmersos en un ambiente morisco, no hayan sido permeables a la lengua localmente más practicada? Sólo, que yo sepa, Carmen Barceló, en su hermoso libro, ha puesto algunos útiles jalones[44]. Así es como numerosos señores valencianos comprendían o hablaban el árabe, como por ejemplo Gisbert Doms de Bonastre, señor de Relleu a principios del siglo XVI, o Ximén Rois de Corella, conde de Cocentaina hacia 1570. Otros, de clase más modesta, como el cristiano viejo de Matet, que habría descubierto una conspiración en 1596, o como Francisco Bucas, servidor del notable morisco Cosme de Abenamir, han aprendido por la práctica un idioma que les era desconocido[45].

Tenemos el mismo escenario en el reino de Granada. Hay tanto cristianos viejos como moriscos, que sirven de intérpretes con ocasión

---

[43] Sobre esta importante cuestión, además de la obra de Joan Fuster citada en la nota 36, ver Ricardo García Cárcel, *Herejía y sociedad en el siglo XVI. La inquisición en Valencia 1530-1609*, Barcelona, 1980, pp. 312-320.

[44] María del Carmen Barceló, *op. cit.*, pp. 136-151.

[45] *Ibid.*, p. 145.

de la firma de contratos o de procesos. Así en Vera, Alonso de Caparrós, Miguel Rodríguez, el jurado Martín de Salas, Francisco González, arrendador de las rentas eclesiásticas, y Juan Ortiz, mayordomo de la municipalidad, realizan muchas veces esta función, cuando negocian los contratos entre la municipalidad y propietarios de rebaños trashumantes[46]. En 1529, en Almería, en el momento de la redacción de un testamento, el notario quiere precisar que comprende la lengua árabe. En 1561, en Benahaduz, pueblo cercano a Almería, el intérprete del testamento de Diego y María Zupil es el sacristán[47]. En el mismo año, en Guajar Alta, ni un solo morisco del lugar era capaz de servir de truchimán y hay que llamar a Francisco de Bustillo, cristiano viejo de Salobreña[48]. El cronista Mármol Carvajal cuenta que en los primeros días de 1569, un soldado originario de Orjiva, Juan López, consiguió suministrar armas a los cristianos sitiados en la iglesia "aprovechándose de la lengua árabe, en que era muy ladino"[49]. Finalmente, en 1573, es otra vez un sacristán el que, en Felix, sirve de intermediario entre los comisarios encargados del repoblamiento y los moriscos "conocedores de los lugares"[50]. Por todas partes, las necesidades de la vida cotidiana, de la convivencia, incitan a los préstamos lingüísticos de la lengua del Otro.

Hay también eclesiásticos que conocen el árabe. A lo largo del siglo XVI y hasta la expulsión de 1609, se ha desarrollado un debate sobre las modalidades de la evangelización. Ciertamente, la gran mayoría del clero, siguiendo la posición oficial, piensa que hay que erradicar la lengua árabe, que no es apta, según dicen, para expresar los misterios de la verdadera fe y es, por el contrario, propagadora de la fe musulmana. Pero existe permanentemente una corriente favorable a una catequesis en la lengua de los minoritarios. Por razones de realismo y de eficacia. Uno de sus iniciadores fue Fray Hernando de Talavera,

---

[46] Ver nota 24.

[47] Nicolás Cabrillana, *Almería morisca*, Granada, 1982, p. 32. Esta obra está llena de referencias lingüísticas, por ejemplo pp. 30, 31, 34-35, 69-71, 75-78.

[48] A.G.S., Expedientes de Hacienda, legajo 131.

[49] Luis de Mármol, *op. cit.*, p. 228.

[50] Archivo Municipal de Felix, libro de apeo.

el primer arzobispo de Granada. Según uno de sus familiares, "hizo buscar de diversas partes sacerdotes, así religiosos como clérigos, que supiesen la lengua arábiga; e así fizo en su casa pública escuela de arábigo en que la enseñasen; y él, con toda su tanta edad y experiencia y diligencia, se abajaba a oir y aprender los primeros nomativos, y así aprendió algunos vocablos...". También obraban así inquisidores y obispos, como Martín García, que predicaba en Granada, en árabe, ya en 1500, antes de ser archidiácono de Daroca y luego inquisidor, o como Martín Pérez de Ayala, obispo de Guadix y luego arzobispo de Granada, que incitaba a la utilización de la lengua árabe. Se encuentra un eco de esta corriente en las recomendaciones hechas al clero del obispado de Granada en los años 1500. "El cura o beneficiado que no supiere la lengua arábiga no confiese a ninguno que no supiere aljamía, sino solamente aquellas personas que él entendiere que le podrán entender", según se precisa[51]. Hay también religiosos, más particularmente franciscanos como Antonio Sobrino y Jerónimo de Corella, y jesuitas. Éstos últimos merecen aquí una mención particular, ya que la enseñanza en árabe ha sido una de las piedras angulares de su acción en el medio morisco. Recuerdan constantemente la necesidad de hacerse comprender. El rector del colegio de Gandía, en los años 1560, echaba de menos, con toda su alma, una predicación en árabe. El vice-provincial de Aragón, en 1565, seguía sus trazas y recibía el apoyo de Carlos Borja, duque de Gandía[52]. Se confía particularmente en el apostolado de moriscos que han sido admitidos en la Compañía. Dos de ellos son muy célebres. Se trata, por una parte, de Juan de Albotodo, nacido en 1527 en Granada, el cual, después de haber realizado estudios en el colegio San Miguel, ejerció su ministerio en la colina del Albaicín y en las prisiones de la ciudad, y, por otra parte, de Ignacio de Las Casas, el cual, nacido en Granada en 1550, se entrego al apostolado con los moriscos, totalmente y toda su vida, desde su entrada en la Compañía en 1572 hasta su muerte en 1608[53]. Fue destinado a

---

[51] Brígido Ponce de León, *Historia de Alhendín de la Vega*, Madrid, 1960, p. 61.

[52] Francisco de Borja Medina, *op. cit.*, pp. 38-40.

[53] Para Albotodo y el colegio de los jesuitas de Granada, ver Antonio Garrido

numerosos colegios (Valencia, Segovia, Ávila, Granada,...) y fue promotor de una academia de lengua árabe (1604). Pero este último proyecto fracasó. A éstos se puede añadir Francisco Hernández, nacido en 1544 en Fortuna (Murcia) y muerto prematuramente en 1570. Jerónimo de Mur, nacido en 1525 en Bechí (Castellón), aunque su origen morisco no se ha podido probar[54]. Eso no empece que su obra ilustra bien los esfuerzos de los jesuitas. Entre 1565 a 1602, se consagró al mundo morisco valenciano, descontando un período de cinco años (1567-1572) en que permaneció en Orán. Dejó un vocabulario árabe casi terminado.

De esta forma, se ve que, por múltiples causas, el árabe estaba más difundido de lo que parece, en la sociedad cristiana. O al menos en las regiones que tenían una concentración morisca. Este aspecto ha sido demasiado descuidado. Su realidad complica aún más una situación singularmente confusa. En efecto, los castellanófonos y los catalanófonos tomaban préstamos del árabe de España, precisamente cuando éste se degradaba. El concepto de *islam affaibli* ("islam debilitado") que ha sacado a relucir Leila Sabbagh, se aplica perfectamente a la lengua utilizada por los moriscos en el giro de los siglos XVI y XVII[55]. Los interesados no midieron probablemente la amplitud de la degradación hasta que se vieron en el exilio en 1609, pero sin duda ya tendrían algo de conciencia de ello antes. Así, haciéndose eco del aviso de Aben Daud, se agarraban a ese signo identitario capital y buscaban desesperadamente el conservarlo. Pero en el campo cristiano, después de 1570, se alzaban, cada vez más atronadoras, voces que reclamaban remedios expeditivos. Se conoce las posiciones extremas del arzobispo de Valencia, Juan de Ribera, y la nota, sugiriendo la prohibición de la lengua árabe, remitida por el dominico Luis Beltrán, en 1579, al duque de Nájera, virrey. Se conoce menos el contenido de dos arbitrios, tan elocuentes, redactados este mismo año. (¿Hay que creer que había una

---

Aranda, *Moriscos e indios*, México, 1980. B. Vincent, *Minorías y marginados en la España del siglo XVI*, Granada, 1987, pp. 101-118. Y sobre todo Francisco de Borja Medina, *op. cit.*

[54] Francisco de Borja Medina, *op. cit.*, pp. 37 y 117.

[55] Leila Sabbagh, "La religion des Morisques entre deux fatwas", *Les Morisques et leur temps*, *op. cit.*, pp. 45-56.

campaña orquestada?). En uno, Diego Ordóñez, antiguo capellán de la reina Leonor, hermana de Carlos V y esposa de Francisco I, afirma que la maldita "secta" perdurará mientras que la lengua "mahometista" (¡qué simplismo!) sea empleada. Por eso propone que los niños moriscos sean arrancados de sus madres "para que no aprendiesen la lengua morisca, sino la castellana, y fuesen criados a costa de sus padres, si tuviesen de qué, y si no, que de limosna de los pueblos a donde estuviesen, se criasen". Por otra parte, Diego de Osaguera, miembro del entorno de Felipe II --era contino-- aconseja sencillamente reducir en esclavitud los niños moriscos[56]. Este estruendo acabó por llevarse todo a su paso, aislando y desanimando a los que exploraban caminos más o menos sincréticos, imponiendo una visión simplista y reductora de una realidad rica y movediza[57].

[56] Los dos documentos figuran en el Archivo General de Simancas, Cámara de Castilla, legajo 2.180.

[57] Una primera versión de este trabajo en francés e incompleta ha aparecido en *Proyección histórica de España en sus tres culturas: Castilla y León, América y el Mediterráneo*, Valladolid, 1993, tomo I, pp. 369-378. Después de su publicación, vio la luz el importante artículo de Eugenio Císcar Pallarés "«Algaravía» y «algemía». Precisiones sobre la lengua de los moriscos en el Reino de Valencia", *al-Qanṭara*, 1994, pp. 131-162. Sus conclusiones sobre el amplio bilingüismo de los moriscos, particularmente de los hombres, y sobre los conocimientos del árabe por un sector de la sociedad cristiana en la zona de Valldigna van en el mismo sentido que mi estudio.

DEL ALFAQUÍ SABIO A LOS SEUDO-OBISPOS: UNA PARTICULARIDAD ICONOGRÁFICA GÓTICA

Joaquín YARZA LUACES
Universidad de Autónoma de Barcelona

En su "Vida de San Millán de la Cogolla", Gonzalo de Berceo cuenta la aparición milagrosa del santo acompañado por el apóstol Santiago ayudando a los cristianos en una crucial batalla. La batalla, que viene precedida de diversos signos que son previamente interpretados por los sabios musulmanes, concluye con el triunfo cristiano. Los vencidos lo pierden todo. Entre otras cosas, dice:

"perdieron su obispo, persona muy onrrada,
perdieron el libro en qe era sue leï debuxada"[1].

Es de toda evidencia que el libro es el Corán, pero, ¿quién es esa persona a la que llama obispo? Quizá Gonzalo de Berceo no estuvo aquí muy atento a su fuente principal y alude a un obispo en ningún momento anterior mencionado, pero de lo que no hay duda es de que detrás de tal personaje se esconde un sabio y santo musulmán, alguna suerte de alfaquí. ¿Cómo se justifica que lo llame obispo? Creo que sin duda porque sigue un procedimiento muy medieval, presente en textos e imágenes. Se trata de trasponer a un lenguaje escrito o plástico inteligible y medieval un concepto de otra procedencia. A Alejandro

[1] Utilizo siempre la edición de Brian Dutton, *La "Vida de San Millán de la Cogolla" de Gonzalo de Berceo*, Londres, 1967, p. 153, correspondiente a la estrofa 455.

Magno o a Julio César se les llama caballeros y, por la misma razón, a un sabio musulmán, obispo.

Muy probablemente, la fuente latina inmediata a la que recurrió había sido redactada poco antes por el monje Fernando, casi contemporáneo suyo. Estábamos en un momento muy especial del monasterio de San Millán de la Cogolla. Quizás hacía algún tiempo que el llamado Privilegio de los Votos no era cumplido con normalidad. Una tradición decía que en una antigua batalla entre cristianos y musulmanes, Santiago y San Millán habían acudido con excelente resultado en auxilio de los primeros. A consecuencia de ello se había instituido la costumbre de un pago al monasterio al que se veían obligados villas y lugares muy variados. En el entorno de 1200 tales pagos se demoraban. Fernando redacta un documento falso donde se cuenta todo con cierto detalle y Gonzalo de Berceo apuntala este intento del monasterio de obtener semejante beneficios concediendo un espacio grande en su obra al supuesto hecho milagroso[2]. El texto de Fernando se redacta en latín. En la parte correspondiente se dice: "Librum sue perdicionis ac pontificum caput sui erroris cum omnibus tentoriis suis acepimus"[3].

El texto latino utiliza la palabra "pontificum" para designar al sabio musulmán. Aunque se trata de una palabra destinada a dar nombre a un cargo religioso romano pagano, los cristianos habían comenzado a aplicarla a los obispos desde tiempos muy antiguos. Es el caso de Sidonio Apolinar en sus "Carmina" (16, 6). Por ello es normal que Berceo trasladara el vocablo al castellano como "obispo".

Por otra parte, hay que tener en cuenta que la versión más amplia de la historia de la presencia milagrosa de los santos se redactó en romance, seguramente en La Rioja y en el siglo XIII. Es también la más clara y la que despeja toda duda respecto al "obispo" del poeta: en tiempos del conde Fernán González aparecen unas señales en el cielo

---

[2] No es cuestión aquí de discutir este problema. Por ello remitimos especialmente a la citada obra de B. Dutton, donde se defiende la tesis de que la elaboración de la biografía de Berceo no fue tan ingenua y devota como la historiografía clásica suponía, sino que existieron otras intenciones, como la propagandística. Su convincente opinión viene bien argumentada y acompañada de la transcripción del texto latino del monje Fernando y su traducción romance.

[3] Dutton, *Op. cit.*, p. 229. También p. 3.

que provocan temor entre cristianos y musulmanes. Abderramán, por este motivo y otros que implican ya unas primeras actuaciones cristianas, quiere saber su significado. Se le aconseja que consulte a Alfaramí, un sabio que vive en Mecha. Efectivamente, éste da una prolija explicación, que luego se demostrará engañosa. Pero se celebra la batalla famosa con el resultado que conocemos. Como consecuencia: "Ally fue presso el rey Abderramán e fue presso su sabio que los aduxo a merçed e fueron todos descabeçados"[4].

En definitiva, que se quiso involucrar en la derrota musulmana no sólo al poder civil, sino también a gentes que en cierta medida estarían vinculados al mundo religioso, y a la hora de dar un nombre a este sabio y pío personaje se le llamó "pontificum" u "obispo". Es el caso más antiguo que conozco en lengua castellana, pero en modo alguno el único. Nos encontramos ante una situación muy característica de la Edad Media. Para los cristianos de entonces, y me refiero a los últimos siglos medievales, la autoridad eclesiástica por excelencia es el obispo. Por tanto, cuando se presenta un caso en el que se menciona a algún alto dignatario religioso judío, islámico o gentil, es probable que se califique de "obispo". No de otro modo se comportan los artistas cuando se repiten estas circunstancias en pinturas, miniaturas o esculturas.

Y como muestra más llamativa, la que elegimos en primer lugar. Pocas imágenes de la pintura gótica hispana causan mayor perplejidad que una tabla del retablo de Santa Clara de Vic (M. Diocesano, Vic) (fig.1), debido a Lluis Borrassà, donde los apóstoles Judas Tadeo y Simón son atacados por seis obispos que les cortan la cabeza. Según un procedimiento caro a la Edad Media, en el mismo escenario se han sucedido dos hechos. Estamos en Samir o Mair, una ciudad de Oriente del dominio de un supuesto rey de Babilonia. Allí, dos magos habían conseguido indisponer contra los apóstoles Simón y Judas Tadeo a los sacerdotes paganos que atendían un templo dedicado al sol. Llevados al santuario en el que se levantaban las estatuas de varios dioses, de los que aquí se ven al menos tres, ponen de manifiesto que están habitadas por demonios. Consiguen expulsarlos y son los mismos seres malignos,

[4] Dutton, *Op. cit.*, pp. 12-16.

volando en la pintura, los que destruyen esos iconos que ocupaban. El hecho es contemplado seguramente por los dos magos y un pontífice estupefacto. La acción despierta la ira violenta de los setenta pontífices que se arrojan contra los apóstoles y los matan.

Se trata por tanto de nuevos religiosos paganos a los que el pintor ha convertido en obispos[5]. La historia se cuenta en la "Leyenda Dorada" de Jacopo da Varazze con todo lujo de detalles. Pero en una traducción libre hecha en Cataluña ya a fines del siglo XIII o poco después, se alude a estos sacerdotes siempre con el nombre de "bispes". La peripecia de los apóstoles en Babilonia había comenzado antes y ya habían debido enfrentarse a otros personajes con los que acabarán en buenas relaciones. Igualmente en este caso estos individuos reciben el nombre de "bispes", obispos. Tal vez no fue ésta la fuente literaria[6] a la que recurrió Borrassà, porque en ella se habla de dos demonios y dos estatuas, mientras aquí hay tres, pero el hecho es el mismo. Para hacerse entender, tanto los autores del texto, como el pintor, convirtieron a los sacerdotes paganos en obispos. Y hay que destacar esto, porque podía haberse tratado de meros sacerdotes, mientras por el contrario se ha elegido un grado alto en la jerarquía eclesiástica[7].

---

[5] He tocado brevemente el tema en relación a las costumbres medievales y por el prestigio que adquiere la figura del obispo entonces en J. Yarza Luaces, *La imatge del bisbe en el gòtic català*, en *Thesaurus. L'art als Bisbats de Catalunva 1000-1800*, Barcelona, 1985, p. 134.

[6] He utilizado la edición reciente de Ch. S. Maneikis, E. J. Neugaard, *Vides de Sants Rosselloneses*, Barcelona, 1977, III, pp. 374-375. La historia anterior en pp. 372-373. La redacción es más sucinta que en la recientemente traducida al castellano como Santiago de la Voragine, *La Leyenda Dorada*, Madrid, 1982, II, pp. 686-687. El original utilizado era el latín y, a juzgar por el uso de la palabra "pontífice", "pontifex" debía ser el nombre con que se designaba a estos representantes del paganismo. Es asimismo muy interesante la presencia del pilar sobre el que se alzan las tres estatuas de dioses, según otro procedimiento muy querido en el gótico y que merecería un análisis más detallado. Envío, en todo caso, al reciente, documentado, discutido y discutible estudio de M. Camille, *The gothic idol*, Cambridge, 1989, con amplia bibliografía y escasa atención a lo hispano.

[7] Aunque en el texto citado se llaman obispos a los sacerdotes de este templo, no siempre sucede así. Por ejemplo, un predicador popular tan carismático como San Vicente Ferrer, que actuaba por los mismos años en que se pintaba el retablo

De todos modos hay que indicar que, si bien no estamos ante un "unicum", no es muy frecuente este tipo de imágenes. Recordaré, no obstante, en la misma Cataluña y por los mismos años, un retablo de Joan Mates conservado fragmentariamente y dedicado a los santos Juanes. El sumo pontífice de un templo de Diana propone al Evangelista beber una copa envenenada, para que muera o se salve, según reciba o no la ayuda de Dios[8]. En la pintura el pontífice es un obispo. En la versión catalana de la Leyenda Dorada de nuevo se utiliza el término "bisbe", obispo, cada vez que se menciona a este personaje del que se indica que se llamaba Aristo o Aristodemo[9].

En el ámbito de la Corona de Castilla las cosas no suceden de otro modo, tanto en los textos como en las imágenes. Y ya no en obras religiosas, sino incluso en algunas profanas. El "Victorial" o Crónica de Pero Niño, de Gutierre Díez de Games, es un libro notable por muchas razones, entre ellas por la interpolación, al hilo narrativo de los hechos del protagonista, de historias de diversa procedencia. Entre ellas el relato de Dorotea, supuesta mujer de Bruto, a su vez héroe de la primitiva Inglaterra. Cuando recibe la propuesta de matrimonio, Dorotea reúne a sus consejeros quienes hablan uno tras otro. Entre ellos se encuentra "Panteo, el ovispo". En su discurso dice: "yo sacreficaré a los dioses", lo que indica que es sacerdote pagano de su tierra. Al acabar de hablar se dice: "Calló el ovispo"[10].

De igual manera, el Maestro de Burgos o de Los Balbases presenta en su retablo de Santo Tomás, para la iglesia de esa advocación en

---

de Borrassà, dedica un amplio sermón a ambos apóstoles en el que se ve que sigue muy directamente la Leyenda Dorada. Al llegar al acto final objeto de nuestra pintura, califica de "sacerdots" a los setenta encargados del templo del "sol e la lluna". Por cierto que, mientras la Leyenda catalana dice que estos individuos destrozaron ("espeseyeren") a los apóstoles, San Vicente afirma que "a colp de coltell e de spasa mataren-los", acercándose más a la pintura (Sant Vicent Ferrer, *Sermons*, IV, al cuidado de G. Schib, Barcelona, 1977, sermón 119, pp. 174-175).

[8] La tabla pertenece a una colección particular de Barcelona. Ver, J. Gudiol, S. Alcolea, *Pintura gótica catalana*, Barcelona, 1986, catálogo n° 234, fig. 429.

[9] Maneikis y Neugaard, *Op. cit.*, II, p. 92.

[10] Gutierre Díez de Games, *El Victorial. Crónica de Don Pero Niño. Conde de Buelna*, ed. y est. de J. Mata Carriazo, Madrid, 1940, pp. 149-150, cap. LVI.

Covarrubias (Burgos), la escena del sacrificio del apóstol a manos de un obispo (Museo colegiata de Covarrubias) (fig.2). Los hechos ofrecen un paralelo perfecto con el relato de la vida de Simón y Judas Tadeo. El apóstol, que está en la India, hace que el demonio que lo habita funda el ídolo del dios local de modo que éste caiga. El pontífice máximo enfurecido corta la cabeza de Tomás con una espada. Sólo parte de esto se ve en la tabla, porque está muy lastimada y debe faltar la zona superior,[11] pero es perfectamente visible la mitra sobre la cabeza del pontífice que todavía lleva en la mano la espada asesina.

Naturalmente, el ámbito en el que me estoy moviendo es el hispano, pero no debe olvidarse que algo semejante ha de suceder en otros lugares de Europa. He de adelantar que ciertas particularidades a las que más adelante voy a referirme, se producen con normalidad sólo en lugares muy concretos, incluso de la geografía hispana. Pero no con todo sucede así. A título de ejemplo quiero mencionar un caso que resulta impactante. Alejandro Magno disfrutó de una popularidad sin paralelo con cualquiera de los héroes de la antigüedad, tanto judíos como paganos, en textos y en imágenes. Narraciones extravagantes le hacían viajar a la India y encontrar a seres y plantas extraordinarios, como el Árbol del Sol y la Luna, contado ya en la "Historia de preliis", pero recogido en otras posteriores. Así, Johan Hartlieb, un alemán, hace una versión en su lengua hacia 1444, que se ilumina con alguna ilustración. En la correspondiente a la visita a dicho árbol (fol. 283v.) (fig.3) éste le es mostrado por un sacerdote que se cuida de lo que afecta a su culto, mientras se dirige al rey macedonio para decirle cómo debe comportarse ante él. Se encuentra completamente desnudo, cubierto de pelo, casi como un salvaje, pero sobre la cabeza lleva la mitra que, prestada del obispo, le identifica como sacerdote importante[12].

---

[11] J. Yarza Luaces, "El Retablo de Santa María del Castillo (Frómista). Problemas de la pintura en Palencia a fines del siglo XV", en *Jornadas sobre el gótico en la provincia de Palencia*, Palencia, 1988, pp. 109-110; P. Silva Maroto, *Pintura hispanoflamenca castellana: Burgos y Palencia*, s.l., 1990, II, n° 51, p. 618.

[12] Se conserva en Nueva York, J. P. Morgan Library, Ms. 782, y se supone copiado en Alemania hacia 1455-1465. El aspecto selvático del sacerdote le hizo

Pocos años después se hacía una nueva copia del texto, ya impresa y con algunas xilografías, repitiéndose invertida la composición, que incluye, por tanto, el desnudo sacerdote, que lleva como única prenda de vestir la mitra identificadora[13].

El ámbito de estos falsos obispos es mayor de lo que se podría creer. No son únicamente los pontífices paganos quienes se convierten en falsos obispos. Incluso los dioses Júpiter y Mercurio pueden llevar tiara. Se ha llamado la atención sobre el hecho de que Miguel Scoto, el famoso erudito y astrólogo de Federico II, dio una versión astrológica de los dioses planetarios muy singular, con antecedentes islámicos que a su vez se retrotraen a la antigüedad clásica y aun mesopotámica. Así, Mercurio o Hermes se identifica con Thot, la divinidad egipcia relacionada con la erudición, sobre todo a partir de los escritos del llamado Hermes Trismegisto. En Scoto, Mercurio es un hombre de letras, un sabio escriba. Debido a ello, cuando alguna de estas obras se ilustran con miniaturas se elige para el papel del dios al que mejor representa este carácter intelectual: un obispo. Así lo encontramos en varios manuscritos, como en un Miguel Scotus, "Introductorium magnum" (Munich, Staatsbibliothek, Cod. lat., 10268, fol. 85), del siglo XIV[14], en pie, vestido con ropas sacerdotales, llevando báculo y coronando su cabeza una mitra, mientras una inscripción no permite dudas sobre su identidad (fig.4). Aunque sea menos normal, el mismo Júpiter, hecho clérigo en más de una ocasión, como en los relieves del "campanile" de la catedral de Florencia, también puede ser obispo. De este modo lo encontramos en otro códice del mismo autor, mucho más torpe de ejecución y en que de nuevo es prelado asimismo Mercurio. Es un personaje algo ambiguo, pero sin duda cubre parte de su cabeza con una mitra (Viena, Biblioteca Nacional, ms. 2378, fol. 12v.)[15].

---

figurar en una exposición dedicada al salvaje medieval (Th. Husband, *The Wild Man. Medieval myth and symbolism*, Nueva York, 1981, nº 6, pp. 54-56.).

[13] Husband, *Op. cit.*, nº 7, fol. 259. Se trata de una edición hecha en Augsburgo en 1473. Ver fig. 28 de dicha publicación.

[14] F. Saxl, *La vida de las imágenes*, singularmente *El renacimiento de la astrología de finales de la antigüedad*, Madrid, 1989, pp. 74 y ss., fig. 44.

[15] J. Seznec, *La survivance des dieux antiques*, París, 1980, pp. 143 y ss., lám 61. Son ambos autores quienes suponen que el modelo no es de dioses sin

Si el alfaquí musulmán, el sacerdote pagano y aún los dioses grecorromanos han merecido este tratamiento de obispos, parece normal que aún se vieran más afectados por el uso de tal regla icónica medieval los sacerdotes y aun profetas de la ley judaica. Y así es en realidad. Se ha sugerido que las razones para ello eran distintas, aunque salvo excepciones entiendo que la principal es la mencionada, como trataremos de ver[16]. He elegido dos textos catalanes para presentar a continuación y me referiré a otro castellano donde de nuevo se mencionan figuras del judaísmo con el apelativo de "obispos", aunque es seguro que una amplia búsqueda en este terreno, y citaré algún ejemplo más, dará una cosecha más abundante que tan sólo reforzaría el hecho, sin producir cambios, aunque es cierto que no todos los autores han recurrido a tal procedimiento[17]. Por ejemplo, "a priori" se hubiera dicho que un predicador popular del género de San Vicente Ferrer sería aficionado a recurrir a tal vocablo para hacerse entender más inmediatamente de su auditorio. Sin embargo, de un repaso somero de su sermonario se deduce que tal vez huyera a propósito de lo que en ese caso debió juzgar motivo de error y no de claridad[18].

---

más, sino que proceden de la astrología antigua a través de los árabes, aunque Scoto y sus ilustradores muestran cierta independencia respecto a los supuestos modelos.

[16] En cierta manera, el análisis de algunos aspectos de la imagen del judío como obispo, en Antiguo y Nuevo Testamento, es abordado por R. Mellinkoff, *Christian and Jewish mitras: a paradox*, en *Florilegium in honorem Carl Nordenfalk*, Estocolmo, 1987, pp. 145-158, aunque la autora centra el tema sólo en ciertos aspectos relativos a la forma de la mitra en relación a los cuernos de Moisés, a quien estudió en otra ocasión. Agradezco a Francesca Español el haberme llamado la atención sobre este estudio.

[17] Esta presencia bajo "disfraz" no implica ningún juicio de valor sobre ellos. Quizás por eso ni aún ha sido señalada esta clase de imágenes por B. Blumenkranz, *Le juif médiéval au miroir de l'art chrétien*, París, 1966, quizás más preocupado por la visión negativa desde la perspectiva cristiana.

[18] No he leído detenidamente todos los sermones, pero me he fijado especialmente en aquéllos sobre la vida de Cristo que suelen utilizar pintores y literatos para figuras y nombres episcopales, comprobando que en Vicente Ferrer no se encuentran. Ver, Sant Vicent Ferrer, *Sermons*, ed. Sanchis Sivera y G. Schib, Barcelona, 1932 (1971)-1988, 6 vols.

Por el contrario, en una pequeña obra, especie de sermón alegórico, como ha sido llamado, "La Passió de Jesucrist" o "Les Corts generals de Jerusalem", de fines del siglo XIV o inicios del siguiente, se insiste en recurrir al término. Después del prendimiento, Jesús es llevado a casa de Anás, sumo sacerdote. Se dice entonces: "Estant Jesuchrist devant la presència del bisbe"[19]. Inmediatamente se comenta que muchos gritaban contra él "a la porta del bisbe". La Virgen se queja de la situación como modo de concluir el relato, lo que sirve para una última indicación, aún más precisa, en la que se asegura que esto ocurrió "en casa de Anna, bisbe"[20]. Por el contrario, Caifás es calificado únicamente de "príncep dels sacerdots"[21].

El dominico italiano Domenico Cavalca escribe a inicios del siglo XIV un "Specchio di Croce" que en el siglo XV es traducido al catalán por el benedictino Pere Busquets[22]. Al contrario que en el sermón antes mencionado ya el religioso catalán llama obispo a Caifás ("la casa de Cayphàs, bisbe")[23]. Pero es más significativo, por el paralelo que luego comprobaremos en la pintura, que vuelva a concederse esa denominación a los "príncipes de los sacerdotes" que asisten a la muerte de Jesús en la cruz. Mateo, Marcos y Lucas los mencionan. Cavalca alude a Mateo (XXVII, 41 y ss.) en ese momento en que tales individuos ("principes sacerdotum") le insultan, traduciendo Busquets: "com diu sant Matheu, que los bisbes e sacerdots, menant lurs caps, lo escarnien"[24].

---

[19] *Les Corts generals de Jerusalem*, ed. Mateu Rodrigo Lizondo, Barcelona, 1985, p. 53.

[20] Hay otros momentos de la visita en que se usa la misma palabra. Cuando Pedro niega a Jesús, "un escuder del bisbe" se dirige a él (p. 54). De igual modo, inmediatamente después, se cita "lo bisbe Anna" (p. 55). Ante una respuesta de Jesús a Anás, Malco le da una gran bofetada diciendo al mismo tiempo: "Axí respons al bisbe tu?" (p. 56).

[21] *Op. cit.*, p. 56.

[22] Domenico Cavalca, *Mirall de la Creu, versió catalana del segle XV feta per Pere Busquets*. ed. A. Gallina, Barcelona, 1967, 2 vols. Agradezco a F. Español que me haya llamado la atención sobre esta obra.

[23] *Op. cit.*, vol. I, cap. XIX, p. 138.

[24] *Op. cit.*, I, cap. XIX, pp. 142-143. Asimismo, cuando reflexiona sobre la

En una traducción en romance castellano del Evangelio de San Mateo de h. 1254-1270, se introduce la palabra obispo, para designar a Caifás: "Ellos prisieron a Ihesu Christo, e levaron le a Cayphas, el obispo"[25]. Esto es anterior a las obras catalanas citadas. En otros lugares de Europa se hacía lo mismo, como en las indicaciones generales sobre el modo de vestir de los actores en la representación del "Ludus Coventriae" inglés: "Here xal annas shewyn hym-self in his stage be-seyn after a busshop of the hoold law... and a mytere on his hed after the hoold law" ("Aquí Annas se mostrará vestido como un obispo de la Antigua Ley... y una mitra en su cabeza según la costumbre de la Antigua Ley")[26].

Por tanto parece que hay dos momentos especiales de la pasión de Jesús en la que importantes religiosos judíos son calificados de obispos. Por un lado, en los primeros momentos, cuando es conducido ante Caifás o Anás. En segundo lugar, cuando está crucificado y recibe los insultos de variadas gentes entre las que se encuentran los príncipes de los sacerdotes. Existen en la infancia de Jesús dos ocasiones más en las que podría requerirse la presencia de un alto sacerdote de la ley mosaica. Se trata de su circuncisión y de la purificación de María. Únicamente los menciona San Lucas y tan sólo en el segundo caso presenta al anciano Simeón, no tanto como príncipe de los sacerdotes, sino como hombre justo y temeroso de Dios ("homo justus et timora-

---

clase de personas que le injurian, cita a los hombres viles y, entre ellos, a "los rapaços dels bisbes", uno de los cuales es el de la bofetada antes mencionada ("un dels ministres del bisbe") (*Op. cit.*, cap. XXI, pp. 151-152).

[25] Se encuentra en un manuscrito (ms. 1116) conservado en la biblioteca de El Escorial, editado por Thomas Montgomery, Madrid, 1962, que cito según Martín Alonso, *Diccionario medieval español*, Salamanca, 1986, II, p. 1442. Tampoco es frase común en la correspondiente literatura castellana. Así, Diego de San Pedro en su famosa "Passión trobada", se limita a nombrar a Anás y Caifás, sin añadir nada sobre su profesión (Diego de San Pedro, *Obras completas*. III, ed. D. Severin, K. Whinnom, Madrid, 1979, *Passión Trobada*, 66 y ss., pp. 137 y ss.). Curiosamente, cuando es el servidor de Anás el que habla abofeteando a Jesús, lo hace así:" ¿Y tú has de ser osado / al obispo assí hablar?" (p. 138). ¿Sería factible deducir de ello que de este modo se distingue el discurso culto del poeta de aquel popular del servidor airado?

[26] Mellinkoff, *Op. cit.*, p.155, según la edición de K. S. Block, de *Ludus Coventriae*, Londres, 1922, p. 230.

tus") (Lucas, II, 25). Naturalmente, como veremos, a esto no se deben sino añadir los episodios apócrifos de María, antes del nacimiento de su Hijo, donde se mencionan altos cargos del templo de Israel. Y estamos por ahora tan sólo hablando de la Nueva Ley o los finales de la Antigua.

Los artistas y sus mentores utilizaron estos datos y algún otro de forma muy desigual, tanto en lo que se refiere a las historias en que presentan obispos, como en los lugares. Así nos encontramos que es en relación con narraciones apócrifas incorporadas a la "Leyenda Dorada" donde se descubren las primeras posibilidades de imágenes. Comencemos por los momentos primeros, anteriores a la vida de Cristo. En la obra de Jacopo de Varazze se explica el nacimiento de María y su entrega al servicio del templo. Al alcanzar la edad núbil, sus compañeras salen de allí para casarse, pero se plantea la especial situación de quien será madre de Jesús. La resuelve el pontifice encargado, a quien en la versión catalana se le llama repetidas veces "bispe" o "bisbe"[27]. Pero cuando llega la hora de los desposorios nadie explica si los ofició este pontífice u "obispo" u otra persona.

Sin embargo, no es raro encontrar a una persona de estas características en la pintura. Por ejemplo, en el retablo de la Pentecostés de San Llorenç de Morunys, atribuido a Pere Serra, la lectura iconográfica comienza con unos Desposorios de María y José presididos por un obispo mitrado, sin duda el "bisbe" o "pontífice" que llevó a cabo el asunto de la elección de esposo[28]. Casi por los mismos años se terminaba el retablo de la Virgen y San Jorge para el monasterio franciscano de Vilafranca del Penedès, atribuido a Lluis Borrassà, donde de modo coherente una parte de la vida de María concluye con su matrimonio con José, de nuevo preparado por un personaje mitrado.

---

[27] *Vides de Sants Rosselloneses*, III, p. 261. Una vez más conviene recordar que únicamente ciertos textos presentan esta denominación. Recuérdese, por ejemplo, a Sor Isabel de Villena, *Vita Christi*, Valencia, 1497 (ed. facsímil, Valencia, 1980), cap. IX, pp. XV y ss., quien llama siempre a este importante cargo del templo, "lo grant sacerdot".

[28] J. Gudiol y S. Alcolea, *Pintura gótica catalana*, Barcelona, 1986, n° 133, p. 58, fig. 269.

En la pintura catalana no existen muchos retablos que recojan esta historia apócrifa, por lo que tampoco se repiten mucho estas visiones. En la castellana es más frecuente, aunque rara es la situación en que se recurra al obispo mitrado para pintar o esculpir al gran sacerdote de la antigua ley. Con todo hay casos bastante excepcionales en los que surge por vez primera el pontífice, que es quien recibe a la Virgen en el templo, convertido en un solemne obispo, como se ve en el retablo mayor de la Virgen de la Cartuja del Paular (Madrid) (fig.5), de fechas muy avanzadas, propias del último gótico. Es uno de los relieves compositivamente más ambiciosos. A la Virgen niña acompañan numerosas personas, además de sus padres, y en la parte alta de una construcción minuciosa y detallada se encuentra el destacado personaje. Ya en Aragón, entre los restos de murales de la iglesia de Santa María de Ipas (M. Diocesano de Jaca) se incluyen unos curiosos Desposorios de José y María oficiados por un obispo tocado con mitra, mientras la escena respira un aire profano y cortesano por la presencia de dos personajes a la derecha, vestidos a la moda del siglo XV[29]. También en el retablo pintado de Santa Ana de la iglesia de Tardienta (Huesca), hoy en el Museo Episcopal y capitular de Huesca, asoma un sumo sacerdote-obispo[30]. Debió ser bastante común este modo de ver las cosas en Aragón en el siglo XV, porque de nuevo se reitera el hecho en obras como el retablo de la Virgen (1465) de Nicolás Zahortiga en la colegiata de Borja, donde es un obispo quien recibe a María y el que realiza los desposorios posteriores[31] (fig.8).

---

[29] M. C. Lacarra, *Catedral y Museo Diocesano de Jaca* (Musea Nostra), s.l., 1993, pp. 109-110, fig. 132.

[30] Obra atribuida en tiempos al Maestro de Riglos, hasta que F. Balaguer, *Datos inéditos de arte aragonés*, en *Argensola*, 6 (1951), pp. 56-58, descubrió los pagos a Bernat de Aras en nombre de Pedro de Zuera. Sin embargo, existen problemas estilísticos aún no bien aclarados (M. C. Lacarra, C. Morte, *Catálogo del Museo Episcopal y Capitular de Huesca*, Zaragoza, 1984, Pintura, n° 7, pp. 75 y ss.).

[31] De antiguo considerado como obra de Jaime Lana, F. Oliván, *Bonanat y Nicolás Zahortiga y la pintura del siglo XV. Estudio histórico-documental*, Zaragoza, 1978, pp. 85 y ss., encontró un documento de pago que permite una atribución más adecuada al estilo. Ver también, F. Mañas, *Pintura gótica aragonesa*. Zaragoza, 1979, pp. 149 y ss. Existe en este retablo una verdadera

Citaré igualmente los restos de otro posible retablo puesto bajo la autoría del anónimo pintor burgalés conocido como Maestro de Budapest. La tabla de los Desposorios se centra con un gran sacerdote-obispo (Barcelona, Museo catedral)[32]. Se ha querido buscar antecedentes compositivos a esta escena fuera del ámbito peninsular,[33] citándose un manuscrito del primer tercio del siglo XV del taller del Maestro de las Horas de Rohan. Con él nos adentramos brevemente en lo europeo.

Tengo la impresión de que este tipo de imágenes es algo menos común en Francia, Países Bajos o Italia que en la Península, mientras la riqueza figurativa de estos países es mucho mayor que la nuestra. Sin embargo, ya he mencionado el manuscrito alemán con el sacerdote pagano completamente desnudo, pero con mitra. De todas maneras se impone una diferenciación clara por países. Es en Italia donde constituye una rareza, tampoco es común en los Países Bajos, mientras es mucho más frecuente en Francia, siendo probable que ciertos casos tengan allí su origen. Así en la menuda escena marginal del mencionado manuscrito francés (Cambridge, Fitzwilliam Museum, Ms. 62, fol. 29) de hacia 1417, procedente del taller del Maestro de Rohan, también es un obispo el oficiante. Añadamos el "Libro de Horas" del Maestro de la Leyenda Dorada de Munich, asimismo parisino, datado hacia 1425-1430 (Baltimore, Walters Art Gallery, Ms. W. 288, fol. 17), especialmente importante, porque utiliza estos signos distintivos en otras circunstancias[34]. No quiere decir ello que la particularidad iconográfica sea exclusiva de la escuela parisina de entonces. Por ejemplo, el casi

---

obsesión por la imagen de los "obispos" judíos. Comienza por serlo quien expulsa a San Joaquín y Santa Ana del Templo a causa de su esterilidad. Lo vuelve a ser el que oficia la Circuncisión. Se detectan otras singularidades iconográficas ajenas a nuestro tema, como la presencia de la Virgen en la resurrección de su hijo, tema característicamente catalán adoptado por contaminación por un aragonés.

[32] Silva, *Op. cit.*, I, pp. 335 y ss., fig. 68.

[33] Silva, *Op. cit.*, pp. 336-337.

[34] Reproducidas todas sus imágenes mayores, en R. S. Wieck, *The Book of Hours in medieval art and life*, Londres, 1988, pl. 1-12. Respecto a las Horas anteriormente citadas, ver M. Meiss, *French painting in the time of Jean de Berry. The Limbourgs and their contemporaries*, Londres-Nueva York, 1974, fig. 863.

contemporáneo Maestro de las Horas Bedford, en sus espléndidas "Horas" (Londres, British Library, Add. Ms. 18850, fol. 32) adorna la cabeza del sacerdote con un gran gorro, que no es una mitra. Y esto es lo más común, pero no excluye que en un momento u otro cualquier artista recurra al cómodo procedimiento de identificación, como a principios del siglo XV en las "Grandes Horas" de Jean de Berry (París, Bib. Nat., Ms. Lat. 919, fol. 37), en un escenario arquitectónico que permite el despliegue de una gran muchedumbre[35] (fig. 7). También años después el mismo Jean Fouquet en sus extraordinarias "Horas de Etienne Chevalier" (Chantilly, M. Condé), ofrece la imagen del gran sacerdote portador de mitra, aunque da la impresión de que la pieza de orfebrería que luce sobre el pecho alude a las doce piedras preciosas propias de los atributos del sumo sacerdote judío[36]. Poco antes, la Presentación de María en el Templo se despliega en las "Grandes Horas" de manera que todo se convierte en el escenario para un acto cristiano en el que la niña va coronada y es recibida tras el altar por un obispo con ropas de gran aparato, báculo y mitra (fol. 31) (fig. 8).

Si de lo francés pasamos a lo inglés, nos encontraremos ya al pontífice convertido en obispo en los Desposorios desde tiempos muy antiguos, como en las "Horas de William de Brailes" (Londres, British Library, MS. Add. 49999, fol. 10v.), pionera de esta clase de libros (c.1240), en los maitines de la Virgen (fol. 10v.), aunque ya parecía verse vestido de la misma manera poco antes en la Presentación de María en el templo (fol.9)[37]. Es muy altamente probable que la

---

[35] M. Thomas, *Les Grandes Heures de Jean de France, duc de Berry*, París, 1971, pl. 55.

[36] Probablemente el estudio más amplio sobre la infancia de la Virgen en Oriente y Occidente sea el de J. Lafontaine-Dosogne, *Iconographie de la Vierge dans l'empire byzantin et en Occident*, Bruselas, 1964-1965, 2 vols. No presta atención a la particularidad iconográfica que aquí comentamos, más atenta a otros aspectos generales compositivos. En todo caso, entre los ejemplos elegidos, sólo en uno de los medievales hay un obispo, al que se refiere sin más, como "un obispo mitrado" ("évêque mitré") (II, p. 146). Es la pieza a la que nos referimos inmediatamente.

[37] C. Donovan, *The de Brailes Hours*, Londres, 1991, pp. 47-49, figs. 20 y 18.

conversión del sacerdote judío en obispo dependa de que exista un texto anterior o contemporáneo que lo nombre así.

En la apócrifa historia de Joaquín y Ana es un sacerdote de la vieja ley, quien rechaza a Joaquín y le lleva a abandonar la ciudad y refugiarse con sus ganados. Lo más común es que los pintores le representen de modo distinguido, pero no como obispo. Sin embargo, en las mismas "Horas de Brailes" existe un encabezamiento lateral al lado de varias escenas, entre ellas, ésta. Se habla de que Joaquín fue al templo y "l'evesque refusa sa offrende". A consecuencia de ello, vemos a Joaquín ante un obispo mitrado[38]. Si volvemos a Francia, las "Grandes Horas de Jean de Berry" recogen la idea y vuelven a reproducir como antes el interior de una iglesia con altar en el que se llega a ver una menuda retrotábula. No sólo Joaquín, sino Ana se arrodillan ante él y son rechazados por un gesto del obispo mitrado (fol. 8).

No obstante, terminaré refiriéndome a una pieza problemática, una prolija caja o cofre de marfil, supuestamente francés, que custodia el museo Saint-Raymond, de Toulouse, y que se fecha a fines del siglo XIV[39]. Contiene una impresionante serie de escenas de la vida de la Virgen y de Jesús, sin paralelo en el arte de la eboraria francesa, como ha sido puesto de manifiesto[40], hasta suponer que ello se debe a una influencia exterior. Entre las 32 historias, una corresponde a los desposorios y allí el sacerdote es un obispo. Pero ya anteriormente, cuando María niña sube los escalones del templo la recibe un obispo y otro tanto sucede cuando el sacerdote prepara las varas secas de los pretendientes y aún en otras ocasiones. ¿Debemos considerar esto una excepción francesa o estaremos ante una producción de la hasta ahora escasamente tratada eboraria hispana?

En cuanto a la Presentación en el Templo, Purificación de María o Circuncisión de Jesús hemos visto que raramente se califica de obispo

---

[38] Donovan, *Op. cit.*, pp. 44-45, fig. 15, de nuevo correspondiendo con las horas de la Virgen (fol. 1v.) que se inician de este modo.

[39] R. Koechlin, *Les ivoires gothiques francaises*. reimp. París, 1968, II, cat. n° 821, pl. CXLIII y CXIV.

[40] Koechlin, *Op. cit.*, II, p. 301.

a Simeón o al responsable de recibir a Jesús[41]. Sin embargo, mientras en el arte italiano o flamenco se tiende a presentar al anciano con la cabeza desnuda, cubierta con un velo o tocada con un gorro más o menos caprichoso, en lo hispano, lo inglés y lo francés es fácil que se cubra con una mitra, pudiendo citarse en lo primero ejemplares de casi todas las escuelas regionales, mientras hemos tenido ocasión de mencionar algún ejemplo inglés.

Recordemos ahora al Maestro de Jouvenel des Ursins, identificado con André d'Ypres, que entre 1455 y 1460 realiza dos "Libros de Horas" (Nueva York, J. P. Morgan Library, Ms. 199, fol. 95; Londres, British Library, Ms. Add. 28785, fol. 78) en los que el representante judío en la Presentación de Jesús en el Templo es un obispo mitrado[42].

Entre las piezas castellanas más antiguas tenemos el gran retablo de escuela toledana del arzobispo Sancho de Rojas (M. del Prado), donde es en la Purificación cuando un obispo recoge al Niño de los brazos de María.

El asunto es tanto más interesante cuanto que en la Circuncisión del retablo de la capilla de San Eugenio de la catedral de Toledo, el oficiante lleva un gorro puntiagudo no confundible con una mitra. Y digo esto porque se trata de una obra quizás italiana de un artista relacionado con el maestro que pinta el retablo de Sancho de Rojas[43]. El italiano, siguiendo una iconografía propia, no busca esa identificación, mientras lo hace el hispano aunque depende estilísticamente de ellos[44].

---

[41] Por ejemplo, fray Íñigo de Mendoza en sus famosas "Coplas de Vita Christi" le llama sencillamente el "buen biejo Simeon" (I. Rodríguez- Puértolas, *Fray Íñigo de Mendoza y sus "Coplas de Vita Christi"*, Madrid, 1968, 159, p. 382).

[42] Ver reproducidos en Ch. Sterling, *La peinture médiévale à Paris. 1300-1500*, 11, París, 1990, figs. 120 y 121.

[43] Estos ejemplos y otros en F. J. Sánchez Cantón, *Nacimiento e Infancia de Cristo* (Los grandes temas del arte cristiano en España. I Serie cristológica 1), Madrid, 1948, figs. 90 y ss. Curiosamente, no le preocupa el asunto de la metamorfosis del oficiante judío en obispo (pp. 73 y ss.).

[44] El último estudio general sobre el retablo (M. A. B. Piquero, *La pintura gótica toledana anterior a 1450 (El Trecento)*, Toledo, 1984, II, p. 104) llama la atención sobre el hecho de que Simeón no era sumo sacerdote, pero se le

En el arte aragonés es relativamente corriente, siempre con la indefinición entre Purificación o Presentación en el templo y Circuncisión. Lo vemos en el antes citado retablo de la Virgen de Nicolás Zahortiga de la colegiata de Borja o en el tardío de la misma advocación realizado por Miguel Ximénez con ayuda de su hijo Juan y Martín de Larraz[45]. Ya en la Corona castellana, en el gran retablo del monasterio de La Sisla del museo del Prado en el que interviene el Maestro de Ávila[46], la Circuncisión (fig. 9) se presenta así, mientras en la Presentación no existe obispo. Los casos son relativamente frecuentes en este nuevo espacio geográfico, como en los retablos de Santa María del Castillo en Frómista (Palencia), el de Alcocer (Guadalajara) y el de la colección Alvear de Cádiz, que da nombre a un anónimo,[47] entre otros. Podría completar las menciones con más ejemplares de Valencia (las alas del tríptico de Acqui Terme, cuya tabla central es de Bartolomé Bermejo, realizadas por Rodrigo Osona, donde está la Circuncisión) o Andalucía (el gran retablo de la Virgen de Alanís de la Sierra en la provincia de Sevilla). Una vez más he de mencionar el "Libro de Horas" de la Walter Art Gallery, de Baltimore, donde en la Presentación en el Templo de gran tamaño, correspondiente a nonas de la Virgen (fol. 68v.), así se ve ataviado al oficiante, mientras no lo está en la Circuncisión, mucho menor (fol. 41). Pero en la escuela parisina del tardo internacional debió de ser fórmula común, como se deduce de algunos manuscritos como unas "Horas" de la British Library (Londres, Add. MS. 31834, fol. 66), del segundo cuarto del s. XV,[48] y la "Horas de Alejandro VII" (Vaticana, Chig. C. IV 109, fol. 64v.), próximas compositiva y cronológicamente[49].

---

representa mitrado, aunque no saca ninguna conclusión.

[45] Mañas, *Op. cit.*, pp. 174-176.

[46] Esto lo mantuve hace ya tiempo, J. Yarza, *La Edad Media* (Historia del Arte Hispánico II), Madrid, 1980, p. 420, afirmando lo mismo M. Díaz Padrón, muy posteriormente, pero sin citar mi hipótesis.

[47] Silva, *Op. cit.*, II, pp. 637 y ss., fig. 204.

[48] J. Backhouse, *Books of Hours*, Londres, 1985, p. 32, fig. 30.

[49] *Biblioteca Apostolica Vaticana. Liturgie und Andacht im Mittelalter*, Colonia, 1992, n° 52, pp. 250-251.

Sin embargo, tal vez la escena que causa más extrañeza entre aquéllas que aplican este sistema de signos significativos es la Crucifixión multitudinaria, que se desarrolla desde fines del siglo XIII, con un grupo arracimado de personas entre las que está un obispo. No se trata de varios, sino tan sólo de uno. Los evangelios, como ya comentamos, se prestaban a estas presencias al aludir a los príncipes de los sacerdotes que increpaban a Cristo. Sin embargo, me consta que en pocos lugares se hizo uso de esta forma de entender el texto bíblico, como no fuera en casos muy especiales y, por lo general, más tardíos. La principal excepción es Cataluña. De hecho, ni aun se puede decir de un modo amplio que debamos referirnos a todo este ámbito territorial, sino que es la escuela de Barcelona y a partir de Lluis Borrassà, no antes, la que introduce esa extraña variante iconográfica.

La mayoría de los retablos góticos presentan en su ático una Crucifixión. Muchas veces ésta se reduce al Crucificado entre la Virgen y Juan, pero en el siglo XIV son conocidos en toda Europa, especialmente en Italia, estos complejos escenarios con numerosas figuras positivas y negativas, instaladas a ambos lados de altísimas cruces. Pero en la muchedumbre que se mueve a caballo al lado derecho, izquierdo del Crucificado, no se encuentra nadie vestido como obispo. Recuérdese la magnifica y escenográfica composición de Pietro Lorenzetti en la iglesia baja de San Francisco de Asís, entre las primeras dotadas de tal monumentalidad, donde no hay elementos distintivos suficientemente claros para distinguir los soldados romanos y otros que están con ellos, del grupo de los judíos. Lo que puede ocurrir en otras similares circunstancias es que figuren dos señales o estandartes, incluso repetidos. En uno se ven las capitales S.P.Q.R. alusivas a los romanos, mientras en el otro se encuentra un escorpión que los identifica con los judíos[50]. Como se trata de señales, los portadores suelen ser en ambos casos guerreros, aunque no se entiende bien, desde una perspectiva racional, quiénes deben ser considerados tales entre los judíos. En el arte francés que recoge esta tradición iconográfica monumental italiana, se repiten igualmente ambos signos.

---

[50] Sobre esto último, M. Bulard, *Le Scorpion, symbole du peuple juif dans l'art religieux des XIVe, XVe, XVIe siècles*, París, 1935.

Los retablos catalanes de influencia italiana rematan con Crucifixiones cuyas menores dimensiones reales requieren una reducción de las multitudes que llenan sus modelos. Pero no hay ningún elemento llamativo iconográficamente entre las obras de los Bassa, Destorrents y Serra. El cambio sobreviene al menos desde el retablo ya mencionado de la Virgen y San Jorge de San Francisco de Vilafranca del Penedés, que se atribuye a una primera etapa de la obra de Lluis Borrassà, y donde ya un seudo obispo preside los desposorios de María y José. En el ático con la consabida Crucifixión, a la izquierda, entre varios soldados, cabalga un obispo, sin duda uno de los príncipes de los sacerdotes del texto bíblico. Se remarca la contraposición con el grupo de la izquierda formado por María, Juan y las santas mujeres. Tampoco quiere decir que a partir de este momento el personaje haga continuo acto de presencia. Falta en bastantes retablos, incluso del mismo artista.

Vuelve a encontrarse en otros, como el de San Pere de Terrassa (Terrassa, ig. de Santa María), muy posterior (h. 1411-1413), donde el despliegue de señales es más llamativo. Está, no obstante en el lado "positivo", a nuestra izquierda, señalando al Crucificado, como corresponde a quien se dirigió a él de forma ofensiva. Es siempre un anciano barbado a caballo, que apunta con su dedo a Jesús, como en el magnífico y amplio conjunto de Santa Clara de Vic (M. Diocesano, Vic). Añadiremos a éstos, con el obispo de nuevo a la izquierda, el retablo de San Miquel de Cruilles (M. Diocesano, Girona), la Crucifixión suelta que estuvo en la col. Hartmann de Barcelona (con un obispo imberbe) y los restos del retablo de su escuela proveniente de San Llorenç de Morunys (M. Diocesano, Solsona), muy lastimados y apenas recuperados en una restauración reciente.

Ni aun otros contemporáneos del artista, como Jaume Cabrera, adoptaron esta moda iconográfica. No sabemos cuál fue el motivo de que lo hiciera él, aunque quizás existiera una razón. En algunos de los contratos de obras hay algunas indicaciones precisas para que en la Crucifixión no se olvide de los judíos, como en el de Sant Pere de Salavinera de 1392, perdido. Se dice: "Dalt, le istòria del Crucifix, ab les Marfes, e sanct Johan, e jueus, saguons que's pertany de la

istoria"[51]. Las cláusulas del contrato de otro retablo dedicado a los apóstoles Santiago el Menor y Bartolomé, para San Francisco de Vilafranca del Penedés, repiten casi palabra por palabra las indicaciones que afectan a la Crucifixión[52]. Una y otra vez se recalca que ha de estar el Crucificado, María o las tres Marías, Juan y los judíos. En una ocasión se concreta más: "jueus armats", como si con ello se pusiera de manifiesto que todo el grupo que completa la composición estuviera constituido por judíos[53]. En ningún caso se menciona a los soldados romanos, aunque luego figure el distintivo mencionado en las pinturas. Hay pequeñas variantes, como en el retablo de San Pedro de Santa María de Manlleu en 1403, en el que se le indica que los judíos han de estar a caballo, además de Longinos con la lanza[54].

La razón de que estén presentes siempre los judíos es debido a que se les responsabiliza de la muerte de Cristo más que a los romanos, como en el retablo de la Virgen de las clarisas de Vilafranca del Penedès: "Le istoria del Crucifix, so és, com fo crucifficat per los juheus". Éstos deben ir armados y a caballo[55]. Tal vez existió, bien un texto, bien un primer mentor que al encargar una obra a Borrassà le dijo que, entre los supuestos judíos deicidas armados y a caballo, uno había de ser príncipe de los sacerdotes y por ello vestiría ropas sacerdotales y se tocaría con mitra de obispo. Creada la fórmula la repetición sería fácil, basándose el pintor en la frase siempre reiterada de que todo se había de hacer según se acostumbraba. El interés que esta presencia tiene ha de medirse por la importancia real que la Crucifixión como motivo de meditación alcanza entonces en toda Europa en general y en Cataluña en particular. Sin embargo, también el motivo podría haberse importado de Francia en un momento y unas circunstancias precisas, como sugeriremos más adelante.

---

[51] J. M. Madurell, "El pintor Lluis Borrassà. II Apéndice documental", en *Anales y Boletín de los Museos de Arte de Barcelona*, VIII (1950), nº 91, p. 87.

[52] Madurell, *Op. cit.*, nº 92, p. 89.

[53] Madurell *Op. cit.*, nº 134, p. 139.

[54] Madurell, *Op. cit.*, nº 140, p. 151.

[55] Madurell, *Op. cit.*, nº 143, p. 156.

Si es cierto lo que supongo, la fórmula arraigó en Barcelona, de modo que la vemos repetida sin variantes esenciales en Joan Mates. En el sucio retablo de los santos Martín y Ambrosio de la catedral de Barcelona, fundamental para conocer el estilo del maestro, documentado ampliamente (1411-1414), pero sin que se precisen las condiciones iconográficas como en las obras de Borrassà. La solución compositiva elegida no difiere mucho de la de éste, estando el obispo a caballo a la derecha, señalando hacia Jesús. Extremadamente similar es la solución elegida en el retablo de Vila-rodona tambien documentado más tarde (h. 1422-1423). Como Borrassà, hay otras pinturas en las que no se encuentra el obispo.

El heredero principal del gran taller del pintor gironí en Barcelona fue Bernat Martorell, quien conoció tiempos más difíciles, si bien no impidieron que se le encargaran multitud de pinturas. Desde las primeras adoptó la fórmula comentada. En la exquisita pieza dedicada a San Juan Bautista procedente de Cabrera de Mataró (M. Diocesano, Barcelona) (fig. 10) el único cambio apreciable consiste en presentar al obispo y los soldados a pie, tal vez por la pequeñez de la tabla, porque en el tardío de la Transfiguración, de la catedral de Barcelona y de grandes dimensiones, vuelven a verse grupos numerosos y a la derecha a caballo, visto casi de espaldas, está otra vez el obispo[56].

La secuencia barcelonesa termina con Jaume Huguet, que de idéntica manera se hace heredero de la fórmula iconográfica. En algunas ocasiones se limita a aceptarla sin modificación, como en el destruido retablo de san Antonio Abad, donde se veía al obispo a caballo a la izquierda, conversando con el centurión. Igual sucede en el retablo de San Martín de Partegás de Sant Celoni (M. Nacional de Arte de Catalunya). Seguramente, más singular es la Crucifixión que culmina el retablo de los santos Abdón y Senén en Santa María de Terrassa (fig. 11). Como la tabla es muy ancha y baja, todos están de pie y en grupos desdramatizados, como conviene al genio del artista. Completamente a la derecha, el anciano obispo habla con un soldado al que señala algo en la misma dirección. Se ha desentendido de lo que sucede en el

[56] Sin pretensiones de ser exhaustivo, recuerdo que también se encuentra en el desmembrado retablo de los santos Juanes de Vinaixa y en el fragmentado de Banyeres del Penedès (Barcelona, col. privada).

centro. No increpa al Crucificado[57]. El patetismo que la historia requiere no existe y en su lugar vemos a grupos en conversación, alcanzando tal actitud hasta a Juan y las Santas Mujeres[58].

Repetido en múltiples obras de la escuela pictórica de Barcelona, se diría que es en ella donde hay que buscar el origen de la fórmula iconográfica. Seguramente es así, pero lo cierto es que de manera más ocasional no deja de verse en otras escuelas. Citemos cuatro ejemplos. El primero es francés y se trata de nuevo de las "Horas de Etienne Chevalier" (M. Condé, Chantilly) de Jean Fouquet. En la amplia escena espléndidamente resuelta hay un grupo de principales a caballo y de espaldas que mira a Jesús. El del medio es un robusto personaje, cuyas ropas difícilmente calificaríamos de episcopales, pero sin embargo va tocado con una mitra. El segundo ejemplo procede de Aragón y concretamente del retablo mayor de la parroquial de Blesa (M. de Zaragoza), pintado por Martín Bernat y Miguel Ximénez. Entre la densa masa de personajes que pueblan la Crucifixión se distingue un grupo a la izquierda, casi con seguridad judíos y, entre ellos, un individuo tocado con mitra, aunque viste con ciertas particularidades, como si se quisiera distinguir del obispo cristiano. El retablo se data entre 1485 y 1487, por tanto, es el ejemplar más moderno de los mencionados. ¿Cómo se deben entender ambos casos? ¿Tal vez como reliquias de una costumbre más generalizada, como signo de una influencia del arte catalán, o más concretamente barcelonés, o como verdaderas excepciones? En el caso francés cabría creer que pudo haber otras pinturas perdidas, dada la destrucción del patrimonio pictórico de este país correspondiente al siglo XV, pero yo diría que estamos ante una excepción, comprobada en otros ejemplos mencionados y por mencionar del gran pintor. Sin embargo a esto se podrían oponer los otros dos casos, ambos anteriores.

---

[57] J. Yarza Luaces, *Jaume Huguet i el retaule dels sants Abdò y Senèn*, en: *Terme*, nº 9 (1994), pp. 25-38.

[58] Aunque deben existir otros ejemplos se diría que en lo sustancial hasta aquí ha llegado la curiosa fórmula. Entre otras obras que se hacen eco aún, el retablo mayor de la iglesia de San Esteban en La Doma (Vallés Oriental) (Gudiol-Alcolea, *Op. cit.*, nº 639, p. 198, fig. 988).

¿Es posible creer que veamos un obispo en un personaje singular de la crucifixión de las "Horas de Jeanne de Evreux", de Jean Pucelle, de hacia 1325-1328 (M. Cloisters, fol. 68v.) (fig. 12) ? Se sitúa a la izquierda en alto y está tocado con un gorro que podría sugerir que es una mitra. Añadamos una nueva miniatura, claramente más tardía. En el "Salterio Fitzwarin" (París, Bib. Nat., Lat. 765, fol. 14), inglés y poco posterior a mediados del siglo XIV, se repite la imagen[59]. De ser así en el primer caso, podríamos estar en el origen real de la fórmula iconográfica que tanta vida llegó a tener en Cataluña. Existe, por otro lado, una coincidencia entre su aparición aquí y la llegada de obras francesas parisinas, alguna de las cuales se refleja en el "Breviario de Martín el Humano" (París, Bib. Nat., Ms. Rotschild 2529), como la organización del Calendario que depende lejanamente del "Breviario Belleville" de Pucelle. Por el contrario, en la obra aragonesa sería permisible suponer un cierto influjo catalán, aunque no se acuse en otros artistas y precisamente los autores de este retablo estén sobre todo influidos por Bartolomé Bermejo, si bien nos encontramos ante un detalle iconográfico y no estilístico. Lo que es cierto es que ambos son muy posteriores a las primeras obras catalanas.

Sabio y piadoso alfaquí musulmán, gran sacerdote pagano de diversas religiones, dios astrológico de la antigüedad, príncipe de los sacerdotes de la ley mosaica, en la Edad Media, y de manera bastante singular en los reinos hispanos, se decidió que coincidían en un punto: eran religiosos de alta jerarquía, por ello comparables a los obispos. De aquí a representarlos como tales o a citarlos igualmente en los textos no había sino un paso. Desde luego, los dioses planetarios constituyen una excepción. En los "obispos" judíos se dan otros diversos motivos que justifican esta presencia, como en alguna circunstancia puede ser el que se confundieran las cosas y se diera por válido el que sus antiguas vestiduras y tocados coincidían con los propios cristianos[60]. En

---

[59] Mellinkoff, *Op. cit.*, p. 152.

[60] Es en lo esencial la tesis de Mellinkoff, *Op. cit.*, que asimismo busca el origen del tipo de mitra en una semejanza con la aparición de los cuernos de Moisés, objeto de un estudio anterior. A mi juicio, en líneas generales, es más probable la aplicación de este principio de disyunción medieval, que produce un lenguaje fácilmente inteligible, que las razones aducidas por Mellinkoff.

Francia, bastante normal, en Inglaterra, también, infrecuente por no decir inexistente en Italia y casi lo mismo en los Países Bajos, aquí fue en extremo corriente, aunque no obligado, provocando situaciones tan disparatadas como la de Borrassà en Santa Clara de Vic.

Hubo textos que debieron servir de guía para las imágenes, pero no siempre coinciden ambos en importancia. Anás y Caifás son calificados de obispos en inglés, castellano y catalán, pero es difícil encontrarlos como tales en la pintura hispana. Casi nunca se ve un obispo en los escenarios que ha de visitar Jesús después de su prendimiento y hasta que llega a cargar con el peso de la cruz. Veamos al menos un ejemplo en lo europeo, más concretamente en Francia. En el "Libro de Horas" del Maestro de la Leyenda Dorada de Munich, en una escena inequívoca (fol. 108), aunque secundaria, un notable obispo, Caifás o Anás, recibe a Jesús.

Cabe, eso sí, hablar de falsos obispos entre los judíos que siguen los momentos de la pasión, previos a la Cruz. Así, el tantas veces citado Jean Fouquet vuelve a incluir uno entre los principes de los judíos que reclaman la muerte de Jesús a Pilatos en sus "Horas de Etienne Chevalier", aunque no sea específicamente Anás o Caifás. Precisamente es aquél que señala a Jesús y forma parte de un grupo de principales judíos, siempre vestido de modo que no acaba de identificarse con un obispo cristiano, pero portando mitra sobre la cabeza[61]. Una

[61] Las Horas de Fouquet no sólo es una de las obras maestras del arte del siglo XV, sino una de las notables desde la perspectiva iconográfica. Se conserva como "membra disiecta" sólo fragmentariamente y en folios sueltos la mayoría de los cuales está en Chantilly (Ver todas las imágenes en G. Bazin, *Jean Fouquet. Le Livre d'Heures d'Etienne Chevalier*, París, 1990). Incluso se ve que por coherencia había de representar aun una vez más un falso obispo. Así primero se encuentra en la escena de Pilatos. Luego, en el Camino del Calvario hay una amplia comitiva y delante se distingue a caballo un personaje de espaldas que ha de ser el mismo, siendo perceptible la mitra que lleva. La última imagen se encuentra en la Crucifixión. No obstante y pese al interés que el tema tiene en Fouquet se diría que ni siquiera entonces resuelven el problema de la misma manera los artistas hispanos. Fouquet introduce elementos de diferencia en las ropas, mientras los pintores hispanos representan más fielmente a los obispos en todo. De todos modos Fouquet tuvo modelos en Francia. En el folio desgajado de las famosas Grandes Horas de Jean de Berry varias veces mencionadas, con el camino del Calvario, obra maestra probable de Jaquemard de Hesdin, es clara

vez más parece que hay antecedentes hispanos, concretamente catalanes. El "Libro de Horas de María de Navarra", de Ferrer Bassa y su taller (Venecia, Biblioteca Marciana, Lat. I. 104), presenta un obispo cerca de Pilatos en las Horas de la pasión (fol. 227). Todavía resulta más singular la Flagelación (fol. 219v.) (fig. 13) del mismo oficio, porque en ella flanquean a los verdugos dos claros obispos mitrados, sin duda judíos (príncipes de sacerdotes)[62]. Esta insistencia quizás suponga un antisemitismo marcado, porque les hace figurar, sin lugar a dudas, en una nueva escena cruenta, como si se les convirtiera más que en observadores pasivos, en agentes de la agresión a Cristo.

El asunto no queda agotado. No ya porque no se pretendía recoger todas las imágenes, sino porque aun en otras circunstancias hay individuos mitrados de difícil explicación. ¿Qué decir del obispo al que parece dirigirse San Miguel en el retablo de Castelló de Ampurias (M. Diocesano y Provincial de Girona), recientemente documentado como obra de Joan Antigó y Honorat Borrassà? (fig. 14). Junto a él está el cuerpo muerto de Moisés, lo que nos sitúa en el Antiguo Testamento.

Hemos de tener presente que nos encontramos en un terreno todavía no comentado en el que se dan cita, desde Moisés y Aarón a los posteriores sumos sacerdotes judíos. De hecho, hasta un personaje como Melquisedec podría haber sido calificado de obispo por una mente medieval, si no fuera porque de él se dice que era rey y sacerdote y suele representarse con corona. Pero sólo a manera de ejemplo, quizás excepcional, tomemos un caso en el que hubo algún intento de poner de relieve su doble condición, como en el francés "Salterio de San Luis" (París, Biblioteca Nacional, Lat. 10525, fol.6), haciéndose el miniaturista eco del texto: "Melchicedech le roi et esveque". Pero es claro que a otros personajes posteriores cabía llamarlos obispos.

---

la presencia activa de un obispo que se vuelve hacia Jesús (Thomas, *Op. cit.*, pl. 110). ¿Invención del miniaturista o idea también prestada de Jean Pucelle? Habría que ver el papel que en la creación y difusión del seudo obispo judío tuvo Pucelle.

[62] R. Alcoy, *Canvis i oscil·lacions en la imatge pictòrica dels jueus a la Catalunya del segle XIV.* en "Actes. Ier. Col·loqui d'Història dels jueus a la Corona d'Aragó", Lleida, 1991, p. 375. Recoge otros ejemplos en el "Salterio de París" (Bib. Nat., Lat. 8846).

Así sucede con uno de los escritores más importantes de la etapa gótica en catalán, Francesc Eiximenis. En su "Llibre dels angels" dedica su quinta parte a san Miguel, de quien dice que una de sus misiones fue dirigir a los judíos a lo largo de dos mil años. Los propios judíos talmudistas creían que sería el protector y abogado del pueblo hebreo hasta el fin de los tiempos, enfrentado a Samael[63]. Pues bien, al comentar la realidad de esa guarda, que el franciscano supone que llega hasta la época de Jesús, y para decir que vigila a las autoridades de Israel va citando: "jutjes, reys e bisbes", indicando en estos últimos a los sumos sacerdotes[64]. En cuanto a la relación entre Miguel y Moisés, como se encuentra en el retablo de Castelló, debió existir una tradición que no alcanzo a descubrir, pero que se manifiesta en la Epistola Católica de Judas Tadeo: "Cuando el arcángel Miguel disputando con el diablo altercaba sobre el cuerpo de Moisés" (vers. 9)[65]. Esto da a entender que a la hora de su muerte Moisés tuvo como guardián de su lugar de enterramiento a Miguel. De hecho se nos dice que se quiso evitar la idolatría de los judíos escondiendo el cuerpo de su guía, impidiendo que lo convirtieran en objeto de culto. El guarda había de ser el protector de Israel. Pero éste lo era contra el enemigo Samael, especie de diablo. Otra tradición indicaba que Moisés había sido arrebatado al cielo. De nuevo Eiximenis se hace eco de la primera tradición y la explica así: Miguel oculta el cuerpo de la vista de los judíos, porque el diablo está dispuesto a hacerles caer en la tentación idolátrica de que le adoren[66].

En la pintura tenemos una variante del hecho. Miguel oculta a Moisés de la mirada de un grupo de judíos encabezados por el sumo sacerdote, quizás Aarón, que va vestido como obispo. Hay que decir que de todos modos no es frecuente esta escena. Lo cual no quiere decir

---

[63] C. Gonzalo Rubio, *La angelología en la literatura rabínica y sefardí*. Barcelona, 1977, p. 42.

[64] Francesc Eiximenis, *De Sant Miquel arcàngel, El quint tractat del "Llibre dels angels"*, ed. C. J. Wittlin, Barcelona, 1983, IX, p. 60.

[65] "Cum Michael archangelus cum diabolus disputans altercaretur de Moysi corpore".

[66] Eiximenis, *Op. cit.*, cap. X, pp. 60-61.

que no sea posible y ya no en la etapa gótica, sino precisamente en la románica. En un "Comentario al Levítico" (París, Bib. Nat., Lat. 11564, fol. 2), están Moisés y Aarón, siendo el segundo un obispo que sacrifica un ternero. La "Biblia de Burgos" (Burgos, Biblioteca Provincial), del siglo XII, posee varias iniciales del Antiguo Testamento con una figura que, según todos los indicios, es Moisés. Pues bien, en más de una ocasión lleva mitra obispal, que entonces comenzaba a tener una forma similar a la posterior que hoy conocemos[67].

Hemos dejado muy atrás al alfaquí de Gonzalo de Berceo. En definitiva, estamos ante un tema amplio con múltiples variantes, bastante extendido, si bien en modo alguno ha de considerarse una fórmula iconográfica normalizada. Los casos son numerosos, pero sobre todo abundan en los reinos peninsulares, tanto en la etapa gótica, la más importante en este sentido, como en la románica, resultando hasta bastante originales algunos, como la Crucifixión en el ámbito catalán, singularmente barcelonés. En algunas circunstancias resulta llamativo y extraño, pero en la mayoría de las ocasiones ha pasado casi desapercibido hasta para los estudiosos[68]. La relación texto-imagen existe,

---

[67] J. Yarza Luaces, "Las miniaturas de la Biblia de Burgos", en *Archivo Español de Arte*, XLII (1969), pp. 185-203. Está al comienzo de Deuteronomio (fol. 79), p. 187, y antes en Números (fol. 62v.). Una búsqueda detenida nos proporcionaría quizás algún otro ejemplo. Así, en la "Hoja Morgan" (Nueva York, J. P. Morgan Library, Ms. 619), de Winchester, se presenta otro probable. Pero tampoco debe creerse que sea común. Esta fórmula llega a contaminar la iluminación de manuscritos judíos en ocasiones muy concretas. En un Mahzor de hacia 1320, supuestamente alemán (Londres, British Library, Add. MS. 22413, fol.3) el oficio de Shavuot se ilustra con una escena en la que, tras Moisés que porta las tablas, se encuentra Aarón tocado con mitra (G. Sedrajna, *Le Mahzor enluminé*, Leiden, 1983, p. 25, fig. 38).

[68] Generalmente, los que tratan la imagen del judío, están más pendientes de encontrar actitudes antisemitas, que de buscar la verdadera y diversa faz con que esta minoría se representa. Véase como ejemplo, no ya el antes citado libro de Blumenkranz, sino también estudios más recientes, como el interesante de D. Sansy, *Jalons pour une iconographie médiévale du juif*, en *Xudeus e conversos na Historia* (Ribadavia 1981), Santiago de Compostela, 1994, I, pp. 135-169, que no menciona esta particularidad tan extendida. En cuanto a la extensión del asunto, no quiero dejar sin apuntar aquí una nueva rareza. Ya en el "Salterio Oscott" (Londres, British Library, MS. Add. 50000, fol. 7) se ve a José en la Visitación, tocado con mitra (Mellinkoff, *Op. cit.*, fig. 10). De igual modo se

aunque no sea determinante. Si se trata de un musulmán o un pagano es más necesaria esta dependencia de la segunda respecto a la primera. En mucha menor medida si es un judío. Muchos pudieron ser los motivos para que en este o aquel momento se eligiera esta iconografía, y alguno lo hemos mencionado. Sin embargo, a mi juicio, en general prima sobre otras la idea propia de la época de "medievalizar" el mundo, de acuerdo con ese principio de disyunción de Panofsky, a fin de hacerlo más inmediatamente inteligible.

---

encuentra en el Nacimiento sobre esmaltes de la Cruz atribuida a Pere Berneç, en el Museo de la catedral de Girona, sobre la que me ha llamado la atención F. Español. Dejo en suspenso el interrogante sobre los motivos de tal situación.

Fig. 1

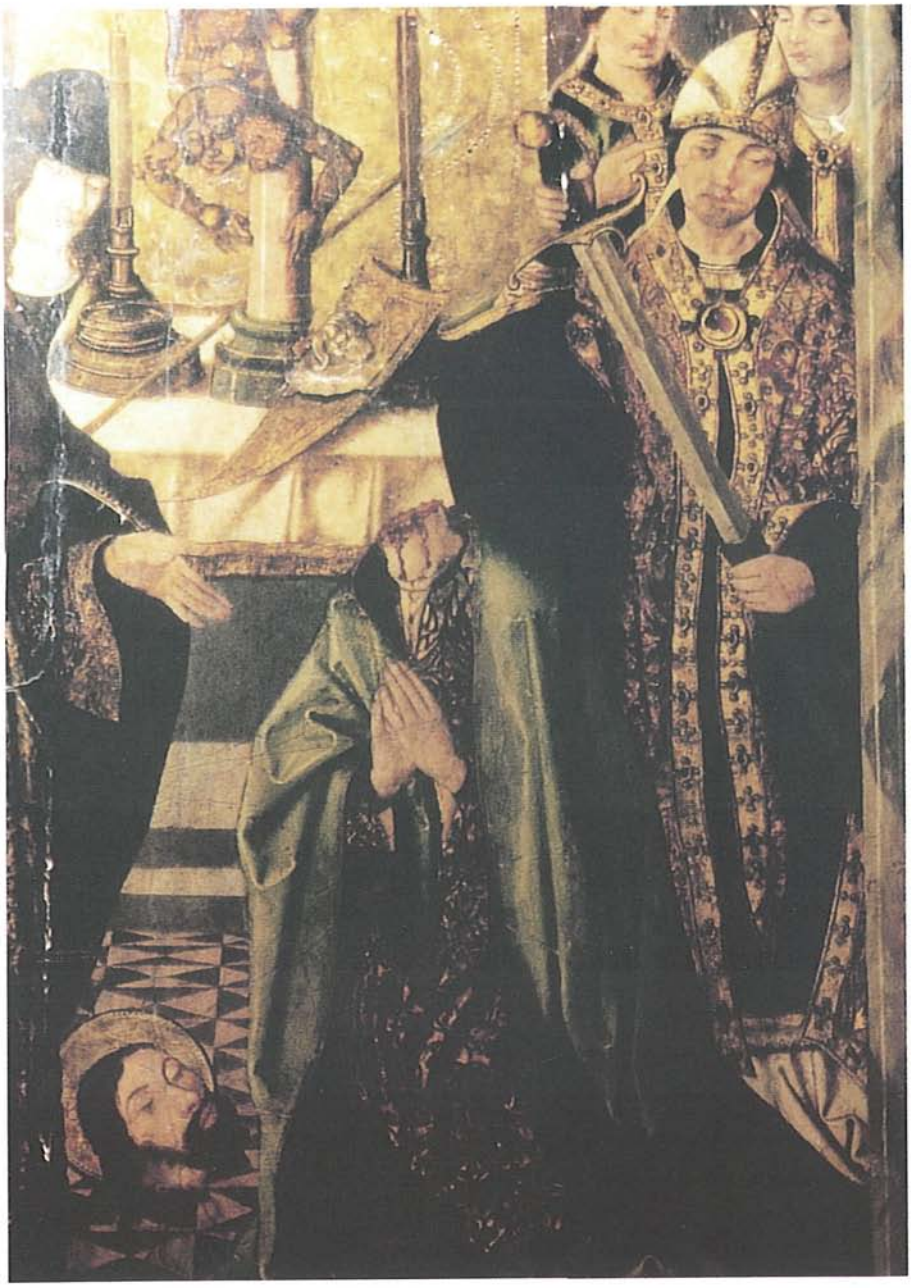


Fig. 2

[illegible] vermanet wir juncker Dangen wald vor aller
walfahrt vnd hinderfart frey Da stunden wir all vol
beraitt zu hören die pawme jn dem · C · C · lxxvij

Da nam ich mir für in meine gemütt Das
ich geren wissen wolt wann ich allen macht
vnd krafft der welt gar bezwung vnd mit
alle kunigkreich vndertaun vnd gehorsam

Fig. 3

Fig. 4

Fig. 5

Fig. 6

Fig. 7

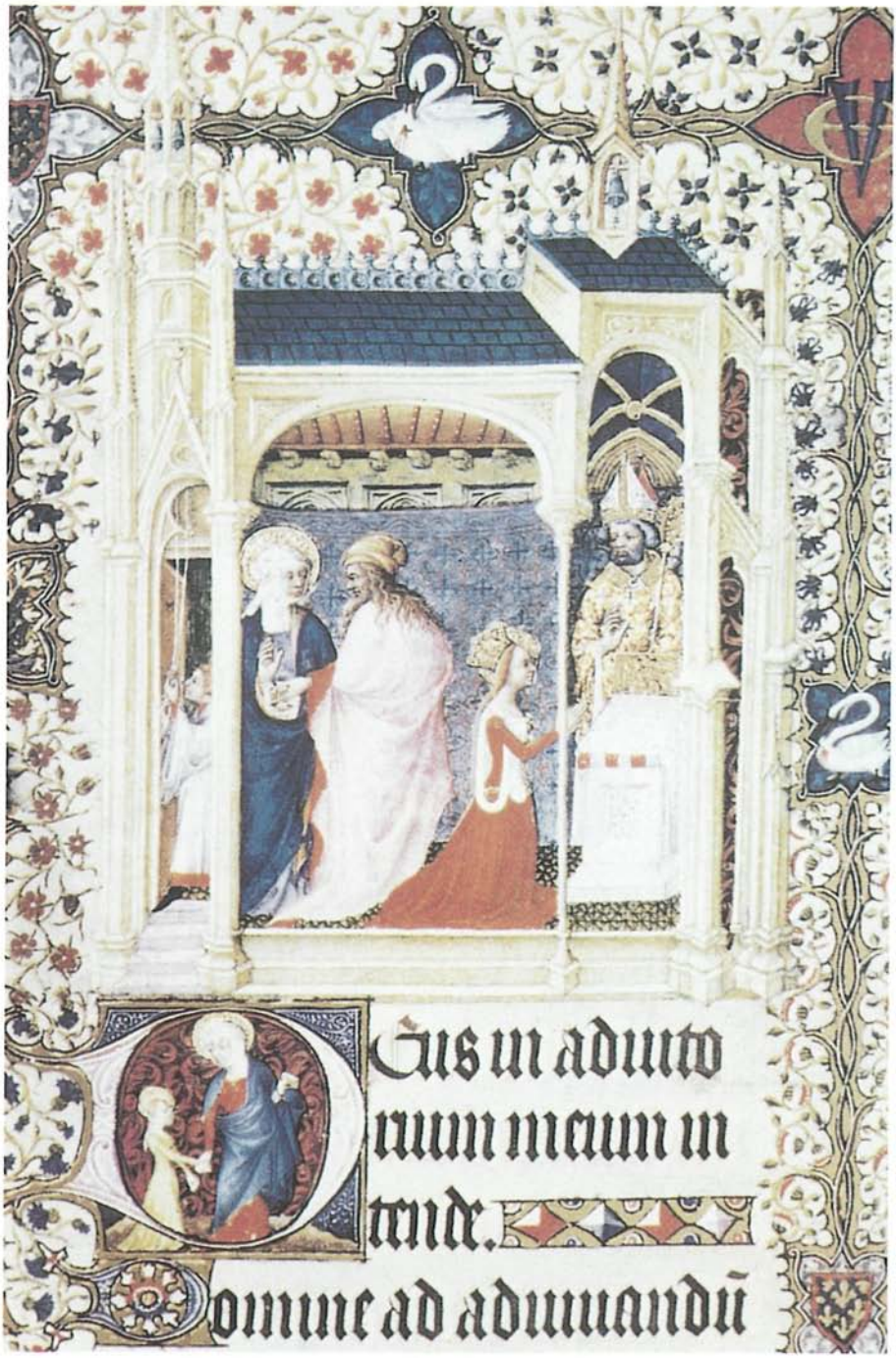


Fig. 8

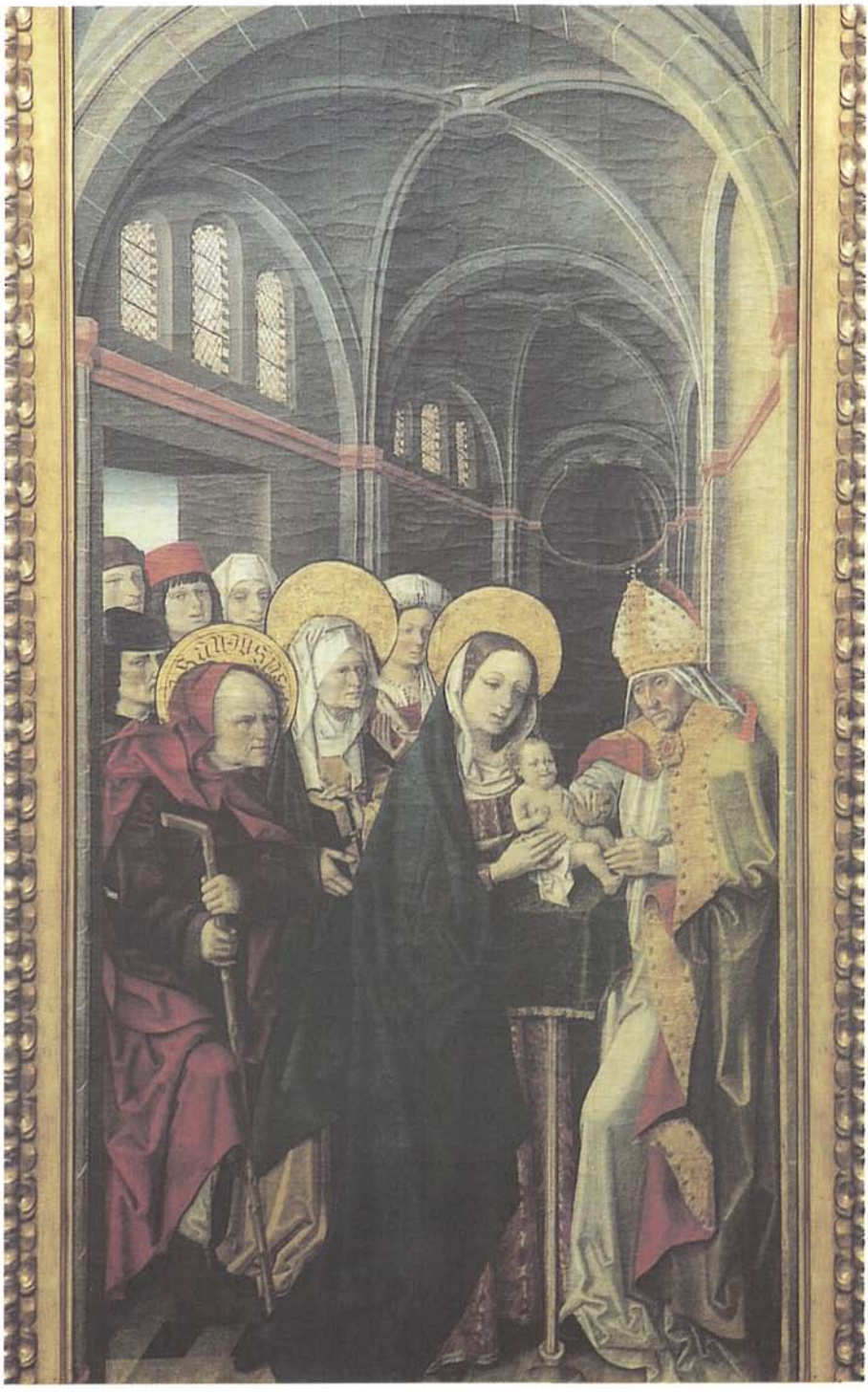


Fig. 9

Fig. 10

Fig. 11

Fig. 12

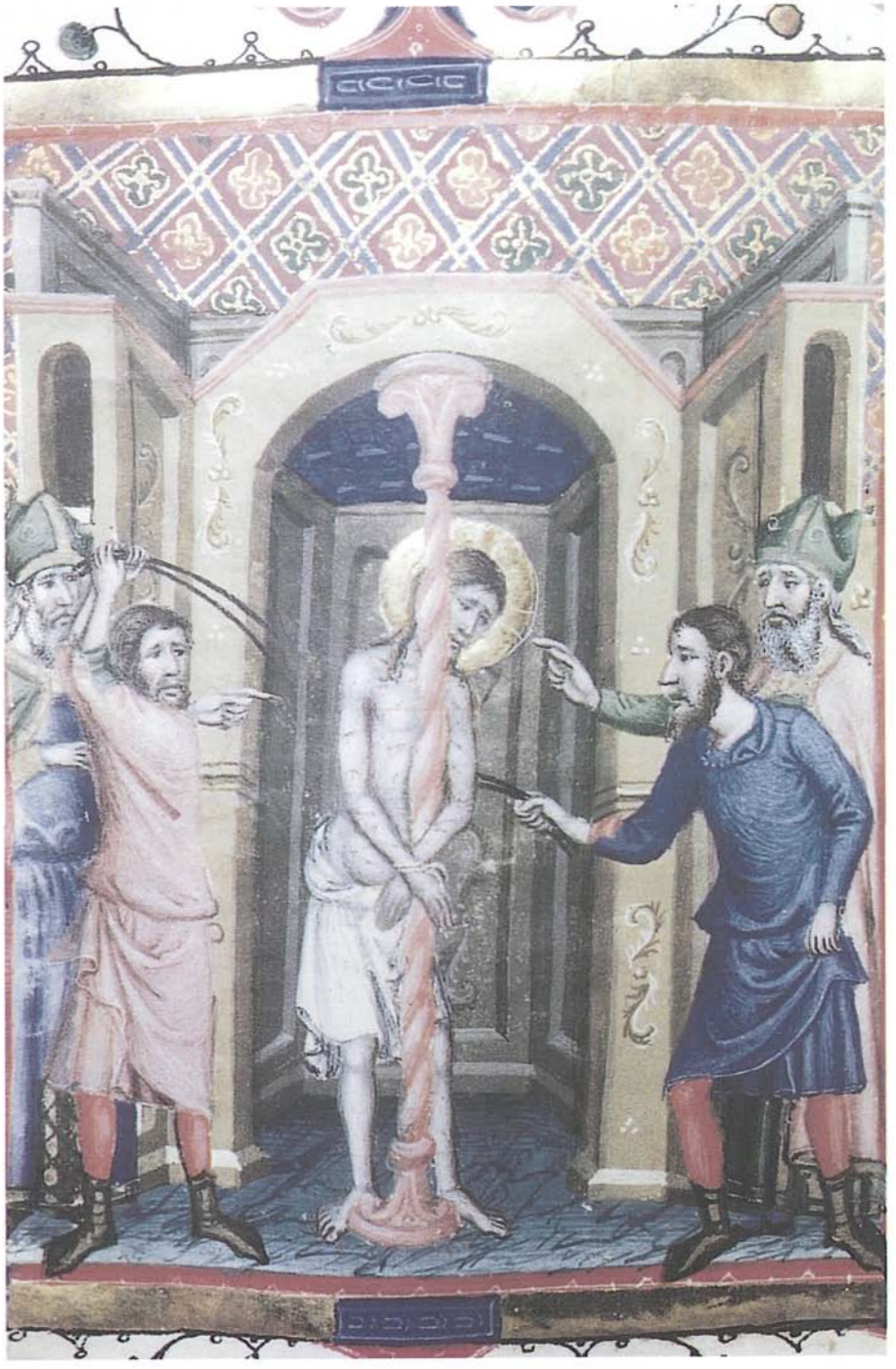


Fig. 13

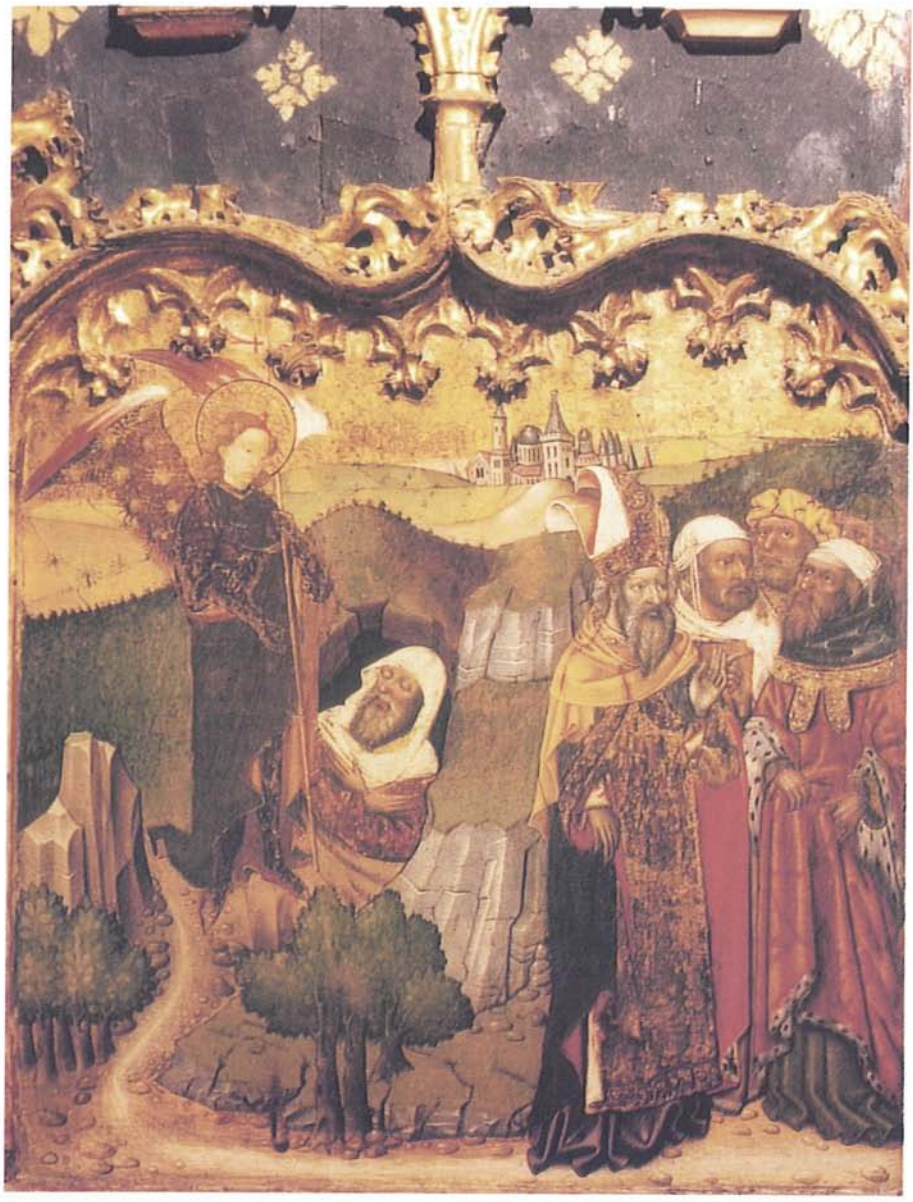


Fig. 14

BENESTAR I POBRESA EN ELS FONAMENTS ECONÒMICS DE L'ISLAM: UNA REFLEXIÓ ECONÒMICA DE L'ALMOINA RELIGIOSA[1]

Josep-Antoni YBARRA
Universitat d'Alacant

Atenent a la unicitat de les facetes de l'home, l'islam no separa els diversos comportaments de la vida de l'home. És així que els actes econòmics fets per l'home són també induïts per consideracions religioses. Per açò cal afirmar que sota el mantell de l'islam es troben regulats tots els aspectes de la vida de l'home. Aleshores, res té d'estrany que sota el mantell de l'islam càpien moltes i diferents situacions que es donen en el món real; unes seran admeses, d'altres, per contra, seran condemnades. Certament que dins de l'àmplia diversitat de situacions que es donen en la realitat, l'islam pot ser una guia que pretén conduir de forma correcta el quefer de l'home en la seua vida pública i privada.

Es pot parlar, doncs, de l'islam com una religió de la quotidianitat, que dóna resposta a moltes i molt diverses situacions que de vegades es contradiuen. Això obliga a generalitzar i de vegades a relativitzar, encara que done l'aparença d'intransigència i de radicalisme interpretatiu.

[1] Aquest treball surt de la reflexió feta en veu alta en les classes d'economia política islàmica en els màsters de relacions euro-àrabs que es feren a les universitats d'Alacant i Girona i al CIDOB de Barcelona al llarg de quasi cinc anys. Molts dels que foren alumnes i avui màsters, són copartícips d'aquestes planes per haver discutit coses que avui es plantegen sistematitzades.

Atenent a les disparitats de benestar dels estats islàmics o de majoria musulmana, trobem que les diferències són notables. Què diu l'islam sobre el tema?; s'admeten les disparitats en el si de l'islam?; l'islam agreuja o dilueix les diferències? Una reflexió sobre els principis islàmics que fonamenten l'economia, permet entendre la justificació del benestar, la riquesa i la pobresa. Aquest és l'objectiu del treball que tractem a través de l'almoina religiosa o *zaqāt*.

La *zaqāt*: raó econòmica I social del seu naixement

La conformació d'un grup social marginal com és l'encapçalat per Mahoma en el seu inici, fa que s'hagueren de prendre mesures de protecció davant d'un ordre social pre-islàmic que era dominant en aquell moment i, a més a més, contrari a l'aparició de grups que pogueren ser diferents al de poder establert. Sembla lògic, per tant, que una de les primeres propostes que apareix en l'islam per constituir-se com a grup és la de dotar-se d'una organització interna per preservar-se d'elements externs (Etienne, 1987, 64 i ss.; Hasanuz, 1991, 167 i ss.), i a més que fera com un element de dimanització. La *zaqāt* pot ser el mecanisme que permeta assolir aquesta doble funció: com a element de cohesió interna i com a element d'expansió externa (Nienhaus, 1990, 123).

Atenent a la primera de les apreciacions fetes, cal assenyalar que la *zaqāt* apareix com un pagament obligatori de caràcter moral per pertànyer a un grup —l'islam—; la quantia és una altra qüestió. Analitzant la *zaqāt* com un mecanisme econòmic d'assignació i d'obligatorietat, sobresurt el fet que la pertinença a un grup significa el compliment de les normes del grup, entre les quals hi ha el pagament d'un impost —la *zaqāt*—, i alhora també el fet de rebre beneficis d'aquesta pertinença a través d'una quantitat de béns i serveis —els fons de la *zaqāt*. El pagament d'aquest impost estarà relacionat lògicament amb els ingressos que es puguen derivar del fet de pertànyer al grup, i el fet de rebre els beneficis materials directes de la *zaqāt* —la distribució de les *zaqāt*— serà determinat per les necessitats dels

components més desprotegits del grup i que hagen resultat així precisament per la pertinença al grup (Alcorà, 2:215; 9:60)[2].

La situació més pragmàtica que ens fa conéixer aquesta conformació de grup partint dels mecanismes automàtics d'assignació i d'obligatorietat econòmica des del pagament de la *zaqāt*, és la de la compensació que reben els orfes, les viudes, els desprotegits, els captius pel fet d'haver contribuït a la consolidació de l'islam per la guerra santa. Es pot pensar que molts d'ells es troben orfes, viudes, desprotegits i captius per haver participat directa i/o indirectament en la guerra santa —l'expansió de l'islam. Davant els efectes derivats de l'expansió, s'arriba a establir un pagament que moralment i materialment compense aquells altres que hagen pogut perdre quelcom en el procés d'expansió i de consolidació de l'islam. D'aquesta forma, tan els que han participat directament en el procés d'expansió i han pogut sobreviure a la batalla són compensats amb el botí i les terres que han pres als infidels, com també seran compensats tots aquells que hagen pogut participar de forma indirecta (les dones i les famílies) i que han perdut els soldats, o aquells guerrers que han estat ferits o mutilats i que seran compensats amb els fons que es poden tenir de la *zaqāt*.

Si la referència anterior ens ha d'ajudar a entendre la funció de la *zaqāt* en un fet de protecció concreta, es pot afirmar d'una forma general que, des d'un punt de vista material, la grandària i la fortalesa del grup és condicionada per la grandària i la fortalesa en el pagament d'aquest impost religiós. En la mesura de la quantitat que es fa del pagament de l'impost —tan pel nombre de persones que ho fa com per la quantitat de riquesa que es concreta en aquest pagament—, serà una mostra de la solidesa del grup i alhora de la capacitat de fer-se més fort i gran. És per açò que es pot entendre la *zaqāt* com el pagament necessari per a mantenir una estructura sòcio-política i sòcio-econòmica que es troba en l'inici de l'islam. La *zaqāt* respon així, en un primer cop, al fet que una organització política exigeix un suport financer.

---

[2] Les citacions alcoràniques corresponen a la traducció de l'Alcorà feta per Julio Cortés i publicada en castellà en 2a edició (1984) a Madrid: Editora Nacional. El primer del dos números que apareixen en cadascuna de les citacions correspon a la *sūra* —capítol de l'Alcorà; el segon número es refereix a l'*aleia* —versicle d'aquest capítol.

D'aquesta forma la *zaqāt* és el pagament obligatori que han de fer els individus —els musulmans— per la mateixa possibilitat de reproducció que garanteix un grup determinat —l'islam. És, doncs, la concretització materialitzada de l'acceptació de les dificultats per sobreviure en el si d'una societat, com és la pre-islàmica, amb pressions i invasions externes continuades, on cal protegir-se en grup, mitjançant el pagament d'una part dels guanys i dels beneficis obtinguts un cop que s'ha arribat a un cert nivell de guany.

El segon aspecte que cal destacar pel que fa als efectes de la *zaqāt* en la seua transcendència inicial, és la condició d'element d'expansió externa de l'islam. En l'objectiu d'instaurar la *zaqāt* es troba no solament la presumpció de consolidar el sistema, sinó també d'expandir-lo. Aquesta és una idea paral·lela a la del repartiment dels guanys obtinguts en la guerra santa. La forma que té l'islam d'expandir-se en els seus orígens, és a través de la consolidació dels drets reials sobre els béns conquerits[3]. Els drets de conquesta es consoliden sempre que hi haja un pagament al grup —l'islam— que es compromet pel seu interés propi a defensar aquesta conquesta. L'islam, doncs, s'erigeix com a defensor de la nova realitat que apareix i també serà proclamat *de facto* com a sancionador, censor i vigilant de les noves normes que genera (Rodinson, 1993, 216-222). En definitiva, aquesta possibilitat que l'islam adquireix de defensa d'interessos individuals i col·lectius, com també la capacitat de sancionar, permetrà que vaja eixamplant-se una idea general sobre la virtualitat de l'islam, però, sobretot, que s'instaure una presumpció en el subconscient col·lectiu dels musulmans amb la idea que l'islam protegeix l'expansió. Serà la naixença, la consolidació i l'expansió d'una religió, el que dóna pas a la naixença, la consolidació i l'expansió d'una organització sòcio-política que té raó de ser no en funció de pertànyer a un determinat territori (com podria ser el cas dels estats moderns), sinó pel fet de pertànyer a una religió determinada.

És així que del pagament o de la donació al col·lectiu islàmic d'una part de les rendes de les terres, de les propietats i dels beneficis, de la

[3] Açò no és exclusiu de l'islam. Ho podem veure també en la manera en què el cristianisme s'expandeix en l'edat mitjana, o en el procés d'hispanització de Llatinoamèrica.

mateixa manera que dels béns conquerits, s'aconsegueixen dues coses principalment:

1. A nivell col·lectiu, el compliment de la norma en el pagament de la *zaqāt* permet que l'islam s'eixample. La *zaqāt* possibilita que l'islam es fique en una espiral de creixement quant a conquestes i expansió de l'activitat normalitzada dins de les normes islàmiques, pel fet que l'organització que està gestant-se dins d'aquest procés d'expansió i de normalització és la que permetrà obtenir guanys i beneficis a tota la col·lectivitat. S'incentiva, doncs, la conquesta d'aquelles terres que encara no són islàmiques i es confia que, una vegada sotmeses a les normes islàmiques, els guanys successius puguen garantir que continue l'espiral de creixement de l'islam.

2. Que aquesta mateixa expansió de l'islam permetrà la seua consolidació. Bàsicament, el pagament de la *zaqāt* va dirigit en un primer cop a tot un col·lectiu que ha pogut resultar marginat i/o desfavorit dins del procés d'expansió: als desheretats socialment, pobres, malalts, presos, impossibilitats, orfes, convertits a l'islam, deutors per pagar els seus deutes, esclaus per poder alliberar-se, viatgers, etc., i per pagar el salari dels recaptadors de la *zaqāt*. Aquesta darrera apreciació mostra que els col·lectius beneficiaris de la *zaqāt* seran els mateixos musulmans que rebran els beneficis de ser musulmans. Es justifica així el pagament pel manteniment de la mateixa organització en què s'estan donant, on són principals executors els recaptadors d'impostos religiosos —els ulemes—, però també el califa i l'organització administrativa i militar que puga defensar els interessos consolidant-se i, per suposat, tot allò que puguen ser serveis per donar una mínima seguretat a l'estructura emergent: escoles i hospitals.

Resulta evident que a través de la *zaqāt* s'arriba a la consolidació i a l'expansió del grup; l'única condició per a rebre els beneficis i complir aquesta norma és la de pertànyer al col·lectiu, ser musulmà. Però, què passa quan un musulmà es troba en una societat no islàmica?, o què passa quan un no musulmà es troba en una societat islàmica?. La racionalitat econòmica de l'islam discrimina per la religió, i això es transmet també als aspectes econòmics i fiscals. Així, aquell no

musulmà que desenvolupa qualsevol activitat de tipus econòmic i que vol continuar sent no musulmà en aquelles terres conquerides per l'islam, ha de fer un pagament superior a l'Estat —té un impost superior— al de qualsevol musulmà per desenvolupar la mateixa activitat. Per contra, aquells musulmans que desenvolupen activitats fora de societats, estats i organitzacions islàmiques, no tenen per què fer front a impostos superiors als de la resta de persones per raó de la religió, per ser musulmans. Raons? La *zaqāt* és la materialització de la consolidació de l'islam; per açò en una societat no islàmica, per a un musulmà no té sentit ètic el seu pagament perquè no cal consolidar i fer front a les necessitats de cap grup o organització. En canvi, en una societat islàmica, un que no siga musulmà i per a uns ulls musulmans, estaria aprofitant-se d'unes estructures que li permeten fer una activitat concreta, obtenir una determinada riquesa i, per tant, es justifica una compensació; seria el pagament d'un dret d'assentament i d'explotació per aprofitar-se d'un sistema sòcio-econòmic determinat.

Cal remarcar que en l'islam són les estructures religioses les que consoliden, donen estabilitat i eixamplen la societat, a partir dels pagaments que es fa, siga per la *zaqāt*, o siga pel pagament dels beneficis derivats de la guerra santa —l'expansió. L'Estat és quelcom afegit *a posteriori*, ja que *a priori* sempre serà la *umma*, la col·lectivitat derivada de la religiositat, la que dictamine sobre què fer, com fer-lo, etc, sobre la *zaqāt*. L'islam s'instal·la sobre una societat religiosa, sense estat, i és precisament en la mesura que s'acompleixen les normes religioses, quan es permet que els estats es consoliden com a tals. Normes religioses que en aquest cas són de caràcter econòmic a través de la *zaqāt*, són les que donen suport monetari a la consolidació i a l'expansió de l'islam. La virtualitat material de consolidació, superació i creixement que l'islam arriba a tenir, es concreta en la *zaqāt*.

La *zaqāt*: socialització de l'islam

Recordem que els cinc pilars de l'islam són: professió de fe, oració, dejuni, almoina i pelegrinatge. Tots cinc tenen una considerable transcendència tan individualment com social. El sentiment de comunitat-col·lectiu islàmic que té cadascú dels musulmans, es deriva del

convenciment que es té que la resta dels musulmans practiquen i comparteixen els mateixos principis, i es comporten d'una forma similar a la que ell pot tenir. Resulta evident que el compliment individual de les normes i dels principis islàmics garanteix la persistència del col·lectiu de l'islam. No obstant això, la transcendència tan individual com social és diferent atenent a cadascun d'aquests cinc pilars.

Tots cinc tenen un caràcter col·lectiu en la mesura que el seu compliment permet pertànyer a un grup. Tots cinc tenen un caràcter personalista i individual per ser complits. Tots cinc tenen una relació amb la vida quotidiana, fins al punt que per molt intimista que puga ser la celebració del ramadà, el pelegrinatge a la Meca, o la oració diària, tenen considerables conseqüències exteriors, tant socials com econòmiques. Tanmateix, l'únic dels cinc principis islàmics que té una implicació social directa és l'almoina religiosa, la *zaqāt*, en la mesura que és l'unic de tots cinc que s'ocupa de la relació entre humans.

L'abast que arriba a tenir cadascun dels principis islàmics és eminentment religiós, derivat de la pràctica del creient. Però l'abast que arriba a assolir l'almoina religiosa és alhora religiós i social. Per això hem de considerar la *zaqāt* com el principi islàmic més socialitzant que hi ha en el si de la comunitat islàmica.

La característica socialitzadora que podem destacar en la *zaqāt* no es desprén tan sols de posar de manifest una relació materialitzada entre humans. La relació socialitzant que inclou a més la *zaqāt*, encara que responga a un dels actes piadosos de tot musulmà, es manifesta per ser un acte social que remarca la preocupació islàmica per aspectes no piadosos i intimistes, i sí per aquells altres relacionats molt directament amb la situació material —siga de pobresa i marginalitat— d'una part de la societat que per raons diverses no arriba individualment a assolir cert nivell de benestar, o —siga de riquesa— d'una altra part del col·lectiu de musulmans que han arribat a assolir un cert nivell de renda i benestar.

Del compliment de fer l'almoina, se'n deriven quasi automàticament dues sensacions socialitzadores de gran transcendència: la seguretat i la universalitat. Així, en primer lloc, del compliment natural del precepte de fer l'almoina religiosa, se'n deriva una sensació de seguretat/protecció —fins i tot materialista— per pertànyer a un grup determinat; ja que en cas de necessitat, es pot cedir a través de

l'almoina part de la riquesa d'aquells que tenen major benestar a aquells altres necessitats que es troben en una situació de pobresa. Del compliment natural del precepte de fer l'almoina religiosa, se'n deriva també la mateixa capacitat de créixer i enfortir-se, ja que en la mesura que s'acomplesca amb major rigor aquest precepte, hi haurà major quantitat de recursos per a posar-los a disposició de la col·lectivitat i fer front a les seues necessitats (Alcorà, 2: 254). La *zaqāt* arriba a transmetre així una sensació a la comunitat islàmica de protecció, solidaritat i seguretat, alhora que de capacitat d'expansió i de possibilitat de creixement mentre s'estiga en el si de l'islam.

La fortalesa material de l'islam estaria així en la capacitat d'obtenció de recursos per part de la societat islàmica, la qual cosa es deriva directament del compliment del precepte religiós de fer la *zaqāt*. La quantitat de recaptació pot variar en relació amb la base material sobre la qual s'aplica el recapte, de tal forma que com major siga la base —el nombre de musulmans i de béns i de riquesa d'aquests musulmans—, més gran serà la quantitat recaptada, la qual cosa possibilitarà així que hi puga expandir-se la presència de l'islam per la major capacitat que tindrà, i, per tant, que tinga més riquesa.

De la mateixa manera, la socialització que es comprova a través del compliment de la *zaqāt* es deriva de la possibilitat que la *zaqāt* transmet per assolir una sensació de comunitat per la universalització d'aquest precepte (Naqvi, 1981, 54; Herbert, 1987). En l'organització de qualsevol grup social, l'atenció que es pot tenir sobre aquell col·lectiu que posseeix béns, mitjans i propietats, té una transcendència determinant. Generalment la importància de qualsevol grup rau en la importància que tinguen les seues propietats. Hi ha organitzacions socials que relacionen directament la capacitat social dels seus membres amb la seua capacitat econòmica. També hi ha societats excloents socialment pel fet que els seus membres no arriben a certs nivells de riquesa, propietats o benestar. Aquest, però, no és el cas de l'islam, on precisament es pot veure que hi ha una diferenciació respecte als sistemes sòcio-econòmics de molt països de l'òrbita occidental, perquè en l'islam la universalització dels preceptes obliga a comptar amb els desfavorits, que són una part més del sistema social que una organització sòcio-econòmica com la islàmica pot arribar a tenir. L'islam no admet l'exclusió de cap membre del grup per molt pobre que siga, com

ho fan altres sistemes sòcio-econòmics; pot arribar a admetre i a propiciar les diferències socials —l'explotació d'uns homes pels altres— però en cap moment permet l'exclusió, ja que sempre hi ha la possibilitat de vincular el desfavorit i el menyscapacitat mitjançant l'almoina amb el sistema sòcio-econòmic vigent. És així que els menys afavorits se senten membres d'una comunitat que a través de la *zaqāt* té obligacions morals i materials envers ells.

L'almoina religiosa és, doncs, l'element materialitzant i socialitzant de la mateixa religió. La *zaqāt* resulta ser un precepte religiós amb capacitats socialitzadores de gran transcendència per a la comunitat islàmica. Mitjançant la *zaqāt* el musulmà se sent vinculat materialment i d'una forma concreta a la seua comunitat; serà membre d'aquesta comunitat en la mesura que acomplesca individualment amb el precepte, i serà exclòs del grup tan sols quan deixe d'acceptar i de complir amb el precepte individual.

La *zaqāt*: regulació econòmica de l'islam

L'islam admet les diferències socials. Segons l'islam, aquestes diferències són conseqüència de diverses possibilitats: per les diverses consideracions que Déu ha tingut en afavorir més uns que altres, per raons de treball i d'esforç, per raons d'herència, etc. La riquesa, sempre que haja estat guanyada amb mitjans lícits (pel treball i de forma més destacada pel comerç), és la que permet assolir el màxim de benestar i fer front a les necessitats de la família; la riquesa obtinguda per un musulmà que acompleix les normes i els preceptes islàmics és una benedicció que Déu fa a l'home (Alcorà, 16: 97; 29: 7). No obstant això, en l'islam hi ha també una idea aparent que és possible assolir la justícia social, la igualtat i el benestar col·lectiu, mentre s'estiga en el si de la comunitat que respecta les normes islàmiques (Naqvi, 1981, 85-96; Abbasi i alt., 1989; Ghaussy, 1990). Ser musulmà transmet un sentiment de confiança en el sistema islàmic, ja que quasi de forma automàtica hi ha la possibilitat d'assolir aquests objectius.

La primera regulació directa sobre la riquesa es troba de forma explícita en el mateix Alcorà i en la *xarī'a*, en la mesura que s'estan determinant límits i posant condicions als usos que es facen de la

riquesa i de la propietat. Així es limita l'extravagància en relació amb el consum (tot i que no està ben vista i té consideració de menyspreu per aquell que ho faça), de la mateixa manera que s'esdevé amb el malbaratament; per altra banda, apareix l'obligació de compartir a través de la *zaqāt* —la imposició obligatòria—, i ja per fi, la regulació pel que fa a l'ús que es faça de la propietat està també sotmesa a les normes de l'herència.

Les regulacions anteriors, però, posen de manifest que l'islam no prohibeix l'apropiació privada i tampoc posa un límit concret a aquesta apropiació. Per tant, serà l'islam, i no l'individu, el que arriba a assolir aquelles premisses de justícia social, igualtat i benestar econòmic i social. El mecanisme més adient per a aconseguir aquests objectius serà la *zaqāt*, l'impost religiós obligatori que tot musulmà ha de complir. Cal advertir que en l'islam hi ha també altres institucions i mecanismes que actuen en la mateixa direcció de protecció social i d'intentar assolir un benestar social, com ara la família o l'almoina voluntària (Etienne, 1992, 124; Messaoudi, 1990; Maaouia, 1991; Behnam i alt., 1986). No obstant això, aquestes institucions i instruments no tenen el nivell de normativitat que té la *zaqāt*.

Estrictament, la *zaqāt* és un pagament èticament obligatori de tipus religiós, piadós i moralitzant. Tanmateix, té també connotacions immediates de caràcter material, perquè és un mecanisme de regulació tant per a l'individu —el musulmà— com per al col·lectiu —l'islam. Per a l'individu, la *zaqāt* indueix a fer partícip a la col·lectivitat de la riquesa personal, i descarregar els més afavorits de la responsabilitat directa que tenen davant dels menys afavorits; crea així un cos únic entre els musulmans. La *zaqāt* serà, doncs, un mecanisme econòmic i moral de regulació automàtica que transmet un sentiment de solidaritat, justícia i equitat —que no igualtat—, en què s'està participant d'un sistema sòcio-econòmic que permet l'equilibri en la mesura que possibilita un transvasament dels qui tenen més possibles cap a aquells més desfavorits.

La virtualitat de la *zaqāt*, des de la vessant economicista, es manifesta com tot mecanisme impositiu: discrimina en l'origen el subjecte i la font d'activitat i de riquesa que resulta gravada, i permet assignar directament el volum de recursos alliberats cap a una destinació determinada, amb la possibilitat d'induir efectes afegits positius per al

consum, l'ocupació i l'activitat general de la col·lectivitat (Choudhury, 1986, 27 i ss. i 51-71; Pryor, 1985).

És difícil pensar que en l'origen de la instauració de la *zaqāt* es pretengueren assolir tots aquests objectius[4]. Tanmateix, els efectes directes de la *zaqāt* són semblants als d'una política fiscal activa, i per tant cal assenyalar el fet de ser un instrument pioner de la política fiscal moderna no islàmica. A més a més, la *zaqāt* té una virtualitat digna de remarca enfront d'altres figures impositives modernes, com és el fet de ser un instrument d'autoregulació mentre que els impostos moderns estan sotmesos a una coacció externa sancionadora. Açò no vol dir que tan sols amb la *zaqāt* hi haja suficient disponibilitat financera com per a dur a terme una política d'equipament i d'incentivació de la demanda, havent de recórrer a altres tipus d'ingressos públics per fer front a les necessitats socials. La *zaqāt* està limitada financerament perquè grava en percentatges no massa elevats en relació amb les necessitats públiques, però, a més a més, la possibilitat d'evasió és un altre component explicatiu del seu límit (Kuran, 1992a, 23-27; Diabi, 1993).

L'obligatorietat de fer la *zaqāt* és universal per a tot musulmà; es podrà fer efectiva en espècies; s'aplicarà segons la llei canònica —la sunna— sobre el 80% de la renda individual, així s'alliberen un 20% dels ingressos després d'haver restat exempta una quantitat mínima de renda. Tanmateix, i encara que la *zaqāt* tracta de ser un impost proporcional fix respecte a la renda, i universal per a tothom, de fet, discrimina en funció de l'origen de la riquesa i de l'activitat que permet assolir-la. Així, tenint en compte si es tracta d'una renda agrícola o no agrícola, si es deriva de més o menys treball, si es tracta de renda provinent de béns productius o no, etc., la quantitat de *zaqāt* serà diferent tot i que la renda siga la mateixa[5]. És per açò que hi ha una

---

[4] Cal recordar que en l'economia moderna, l'iniciador de la política fiscal activa fou Lord Keynes, que el 1936 publica el seu *General Theory of Employment, Interest, and Money*, on planteja la necessitat d'incentivar la demanda agregada a partir, entre altres coses, de dur a terme una política fiscal. Per a una aplicació del model keynesià sobre la base dels principis econòmics islàmics, vegeu Choudhury, 1986, ps. 172-186, on utilitza la *zaqāt* com un impost directe sobre la inversió, no superior al 2,5% dels beneficis.

[5] Alguns dels problemes que tipus pràctic que es poden veure en l'aplicació

possible arbitrarietat en aplicar un percentatge o altre a una quantitat de renda. D'altra banda, l'arbitrarietat pot ser intencionada i de la qual la *zaqāt* participa encara que no és exclusiva de la *zaqāt* (Kuran, 1992b). Amb l'objectiu d'unificar criteris sobre el percentatge de *zaqāt* que cal aplicar, s'arriba a establir un 2,5% sobre els rendiments econòmics en general, encara que caben prou matisacions (vegeu Mannan, 1986, 243-281).

Encara que siga necessari remarcar la possible arbitrarietat individual que pot arrossegar la *zaqāt* com a pagament efectiu, el que resulta més transcendent no és la quantitat desembossada o transferida, sinó la implicació qualitativa que arriba a tenir l'aplicació de la *zaqāt* (Esposito, 1987). De fet, des d'un punt de vista social el que importa de la *zaqāt* és el mecanisme que exerceix com a instrument regulador de l'activitat econòmica i social, i que permet alhora que s'inicie un brot d'estat del benestar (Choudhury, 1986. 111-113). Una de les accions més clares a partir dels fons de la *zaqāt* ha estat el finançament, encara que la majoria de les vegades amb manca de diners, fet que dóna com a resultat no massa bons serveis de prestacions educatives, sanitàries, protecció social, treball i béns públics (Mannan, 1986, 266; Nienhaus, 1990; *Monde Arabe. Maghreb-Machrek (dossiers et documents)* 1992; Ben Nefissa, 1993).

La *zaqāt*: immobilisme I classisme a l'islam

El fet que cap musulmà estiga exclòs del grup social que representa l'islam, no permet traure com a conclusió que l'islam és un sistema sòcio-econòmic participatiu; més aviat al contrari. La justícia distributi-

---

concreta de la *zaqāt*, és que la base imposable sobre la qual s'aplica el percentatge de gravamen està prefixant la rendibilitat de l'activitat determinada; així, si la terra és regada o no, els percentatges en què s'aplicarà la *zaqāt* són diferents (entre el 5 i 10% dels guanys), la qual cosa no respon a una veritable determinació de la renda agrària. El significat de renda pot ser diferent al de benefici o de guany, ja que caldrà saber si se'n descompten o no les despeses de producció. La *zaqāt* s'aplica directament sobre la possessió de béns productius al marge que estiguen o no en el procés de producció.

va, la protecció dels desfavorits i l'equilibri social, es plantegen com a objectius assolits mentre s'estiga en el si del mateix islam; per al musulmà automàticament es donaran aquests objectius en funció de la seua pertinença a l'islam. D'aquesta manera, l'individu pot ser conservador perquè l'islam ja és revolucionari; l'individu pot ser moderat perquè l'islam és extremat. Amb aquesta doble perspectiva es pot caracteritzar l'islam: d'una banda, la moderació en el marc de l'individu i de la persona; en canvi, el sistema comporta un fort missatge de canvi i de revolució. Per açò en l'islam hi ha la realitat de l'immobilisme i del conformisme individual (Amin, 1988, 333-357; Scarcia, 1982), alhora que s'hi dóna la potencialitat del canvi i de la revolució que apareix de forma automàtica pel fet de pertànyer al grup. És l'islam el que garanteix la igualtat i la justícia distributiva, segons l'opinió que "els pobres tenen dret a part de la riquesa dels rics". El problema és saber com es produeix açò i quines conseqüències se'n deriven (Bazzichi, 1988; Behdad, 1989; Behdad, 1992, 92-96).

Aquest immobilisme i aquesta manca de participació activa en la vida i en l'esdevenir del grup que caracteritza el musulmà, es pot justificar concretament des de l'islam mitjançant la *zaqāt* (Etienne, 1992, 133) i la condemna moral que es fa en la mesura que puga existir un repartiment desigual de la riquesa. D'aquesta forma, l'acumulació i l'explotació no són termes aliens a l'islam (Palloix, 1980; Haque, 1992; Rodinson, 1972; Rodinson, 1993, 177-213), però no tenen resposta des d'una perspectiva personal i individual, ja que és l'islam el que té l'obligació de reparar els possibles desavantatges generats en el sistema per una excessiva acumulació de riquesa.

Fins i tot, els possibles efectes derivats d'una política redistributiva a partir de la *zaqāt*, per al musulmà no són tan evidents. La valoració ètica i moral que el musulmà té de la *zaqāt* en relació amb la justícia distributiva i amb l'equilibri social que transmet, es concreta en una cessió temporal de la propietat de l'individu cap a la col·lectivitat, de tal forma que en cas de necessitat, aquesta cessió serà transferida novament al seu origen —a l'individu— per part de la societat. Per a l'individu, la *zaqāt* apareix com a una espècie de dipòsit temporal dels seus béns materials en una societat que, si ho necessita en un futur, pot tenir l'oportunitat de reprendre'ls. Seria així com una possibilitat d'estalvi (dipòsit diferit), mentre hi haja altres correligionaris que

acomplesquen amb el precepte de fer la *zaqāt* de la mateixa forma que el subjecte ho està fent en aquest moment.

D'aquesta forma, la imposició religiosa obligatòria —la *zaqāt*— no és un acte revolucionari a partir del qual es desenvolupa una acció redistributiva entorn de la riquesa. Més aviat al contrari, ja que mitjançant la *zaqāt* es planteja una política reformista (Puel, 1990, 17-19) i preservativa de la mateixa riquesa. Des d'un punt de vista maximalista es podria parlar en l'islam de respecte al principi de coparticipació, però sempre respectant el fet que és l'individu-propietari qui cedeix temporalment a la societat els seus béns. Finalitzem, doncs, amb la convicció que l'islam desincentiva l'acció reivindicativa de l'individu i manté un *status quo* en relació amb l'ordenació social i la lògica d'explotació d'una societat classista.

Referències bibliogràfiques

Abbasi, S.M.; K.W. Hollman; J.H. Murrey (1989), "Islamic Economics: Foundations and Practices", *International Journal of Social Economics*, vol. 16, 5: 5-17.

Amin, S. (1988), *La desconexión: hacia un sistema mundial policéntrico*, Madrid: IEPALA.

Bazzichi, O. (1988), "Sistema economico islamico e sua possibilità di coesistenza con i princípi dell'economia di mercato", *Rivista di Politica Economica*, vol. 78, 5: 617-627.

Behdad, S. (1989), "Property rigths in contemporary islamic economic thought: a critical perspective", *Review of Social Economy*, 2: 185-211.

Behdad, S. (1992), "Property rigths and Islamic Economic Approaches", in Jomo K.S. (edit), *Islamic Economic Alternative. Critical Perspectives and New Directions*, London: MacMillan, ps. 77-104.

Behnam, D.; S. Bouraoui (coords.) (1986), *Familles musulmanes et modernité. Le défi des traditions*, Paris: Publisud.

Ben Nefissa, S. (1993), "Le financement des services sociaux du secteur associatif à référent islamique", *Egypte, monde arabe*, 12-13: 213 i ss.

Choudhury, M.A. (1986), *Contribution to Islamic Economy Theory: A Study in Social Economics*, New York: St. Martin's Press.

Diabi, A. (1993), "The concept of Zakah evasion: an economic interpretation", *Review of Islamic Economic*, vol. 2, n. 2: 17-28.

Esposito, J.L. (ed.) (1987), *Islam in Asia: Religion, Politics, & Society*, New York: Oxford University Press.

Étienne, B. (1987), *L'islamisme radical*, Paris: Hachette.

Étienne, B. (1992), "La culture islamique est-elle compatible avec l'economique moderne", in AA. DD. *Régions et Pays Mediterranéens au début des années 90*, tome 1, Les Milles: Centre d'Economie et de Finances Internationales, ps. 119-140.

Ghaussy, G. (1990), "Étude sur la théorie de l'ordre économique islamique" in G. Beaugé (coord.), *Les capitaux de l'Islam*, Paris: CNRS, ps. 35-49.

Haque, Z. (1992), "Islamic Perspectives ans Class Interests", in Jomo K.S. (edit.), *Islamic Economic Alternative. Critical Perspectives and New Directions*, London: MacMillan, ps. 105-116.

Hasanuz Zaman, S.M. (1991), *Economic Functions of an Islamic State*, Karachi, Leicester: The Islamic Foundation.

Herbert, J.L. (1987), "Economie Islamique ou Politique Economique Musulmane?", *Revue Mountaka*, 18: 61-73.

Kuran, T. (1992a), "The Economic System in Contemporany Islamic Thought", in Jomo K.S. (edit.), *Islamic Economic Alternative. Critical Perspectives and New Directions*, London: MacMillan, ps. 9-48.

Kuran, T. (1992b), "Economic Justice in Contemporany Islamic Thought", in Jomo K.S. (edit.), *Islamic Economic Alternative. Critical Perspectives and New Directions*, London: MacMillan, ps. 49-76.

Maaouia, A. (1991), "Vécu et representation du chomage. Enquête realisée auprès d'un groupe de jeunes gens à Tunis", *Revue Tunisienne de Sciences Sociales*, 101: 83-122.

Mannan, M.A. (1986), *Islamic Economics: Theory and Practice (Foundations of Islamic Economics)*, revised edition, Sevenoaks, Kent, U.K.: Hodder and Stoughton.

Messaoudi, A. (1990), "Chomage et solidarités familiales", *Peuples méditerranéens*, (esp. "Algérie. Vers l'état islamique?"), 52-53: 195-218.

Monde Arabe. Maghreb-Machrek (dossiers et documents) (1992), "Systèmes de santé et systèmes de protection sociale dans le monde arabe", *Monde Arabe. Maghreb-Machrek*, 138: 111-125.

Naqvi, S.N.H. (1981), *Ethics and Economics: An Islamic Synthesis*, Leicester, U.K.: Islamic Foundation.

Nienhaus, V. (1990), "Les biens publics et la politique financière dans une économie islamique" in G. Beaugé (coord.), *Les capitaux de l'Islam*, Paris: CNRS, ps. 123-134.

Palloix, Ch. (1980), "Un essai sur la formation de la classe ouvrière algérienne", *Tiers Monde*, 83: 557-574.

Pryor, F.L. (1985), "The Islamic Economic System", *Journal of Comparative Economics*, 9: 197-223.

Puel, H. (1990), "Les droits économiques et sociaux en Islam. Un point de vue chrétien", *Islamochristiana*, 16, 15-23.

Rodinson, M. (1972), *Marxisme et monde musulman*, Paris: Editions du Seuil.

Rodinson, M. (1993), *L'islam politique et croyance*, Paris: Fayard.

Scarcia Amoretti, B. (1982), "Pour une analyse politique de l'économie islamique", *La Pensée*, 229: 62-70.

TABULA GRATULATORIA

ABBOUD HAGGAR, Soha
Investigadora, Universidad Complutense de Madrid

ABDEL KARIM, Gamal
Consejero Cultural de la Embajada de la R. A. de Egipto

ABUMALHAM MAS, Montserrat
Profesora Titular de la Universidad Complutense de Madrid

AGÜERO JIMÉNEZ, Concepción
Licenciada en Filología Española, Alicante

AGUILAR, Victoria
Profesor Ayudante de Lengua Árabe de la Universidad de Murcia

AGUIRRE SÁDABA, F. Javier
Profesor Titular de la Universidad de Jaén

ALBA PELAYO, Asunción
Catedrática de Filología Inglesa, UNED

ALBARRACÍN NAVARRO, Joaquina
Catedrática E. U. de Lengua Árabe, Universidad de Granada

ALCALÁ, Ángel
Catedrático, City University of New York (U.S.A.)

ALONSO SAGREDO, Eladio
Boadilla del Monte

ALVARADO SOCASTRO, Salustiano
Profesor Asociado Universidad Complutense de Madrid

ALVES, Adalberto
Vice-Presidente do Instituto Luso-Árabe para a Cooperação
Lisboa (Portugal)

AMENGUAL i BATLLE, Josep
Dr. en Teologia i Història, Professor del CETEM, Mallorca

ANTES, Peter
Profesor de la Universität Hannover (Alemania)

ARANCETA BARTRINA, Isabel
Alicante

ARCAS CAMPOY, María
Profesora Titular de la Universidad de La Laguna

ARMISTEAD, Samuel G.
Profesor de Literatura Española, University of California-Davis (U.S.A.)

ARRIBAS PALAU, Mariano
Profesor Titular, Universidad Complutense de Madrid

ASENCIO CALATAYUD, Juan Pedro
Catedrático de Enseñanza Media del I. B. "Jorge Juan", Alicante

ATIENZA, Manuel
Catedrático de Filosofía del Derecho, Universidad de Alicante

AULADELL PÉREZ, Miguel Ángel
Profesor Ayudante de Filología Española, Universidad de Alicante

ÁVILA NAVARRO, María Luisa
Investigadora, Escuela de Estudios Árabes, C.S.I.C., Granada

AYALA ARACIL, María Ángeles
Profesora de Filología Española, Universidad de Alicante

BADIA, Lola
Catedràtic Universitat de Barcelona

BADIA i MARGARIT, Antoni M.
Catedràtic Emèrit de la Universitat de Barcelona

BALDOVÍ, Nur Muhammad
Sitges

BAÑÓ ARMIÑANA, Ricard
Professor i Director de l'Arxiu Municipal, Alcoi

BAQUERO MORENO, Humberto Carlos
Profesor Catedrático de la Universidad de Porto (Portugal)

BARCALA MUÑOZ, Andrés
Investigador del Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid

BARRANQUÍ
Editor, Ediciones Aitana, Altea

BATLLORI MUNNÉ, Miquel
Real Academia de la Historia

BEJARANO ESCAMILLA, Ingrid
Profesora Titular, Universidad de Sevilla

BELTRÁN, Vicenç
Catedràtic, Universitat de Barcelona

BENITO RUANO, Eloy
Secretario Perpetuo de la Real Academia de la Historia

BENNASSAR, Bartolomé
Professeur Émérite, Université de Toulouse-Le Mirail (Francia)

BERMÚDEZ LÓPEZ, Jesús
Jefe de la Sección de Investigación y Promoción Cultural del Patronato de La Alhambra y Generalife, Granada

BLASCO, Rosa María
Catedrática, Universidad de Santander

BOET i ALCÓN, Valeri
Arrels Grup de Recerca, La Ràpita, Montsià

BOLENS, Lucie
Catedrática de Historia, Université de Genève (Suiza)

BOLULLO META, Carmelo
Catedrático de Lengua Árabe, Escuela Oficial de Idiomas, Madrid

BONO, Salvatore
Professore ordinario di Storia e istituzioni dei Paesi afroasiatici
Universitá di Perugia (Italia)

BONET O'CONNOR, Isabel
Investigadora, University of California - Los Ángeles (U.S.A.)

BRU i VIDAL, Santiago
Arxiver - Cronista de València, Sagunt

BUENO ALONSO, Josefina
Profesora Ayudante, Universidad de Alicante

BURNS, Robert I., S. J.
Catedrático, University of California - Los Ángeles (U.S.A.)

CABELLO GARCÍA, María Sol
Profesora de Árabe, Escuela Oficial de Idiomas, Alicante

CAHNER, Max
Professor de Literatura Catalana, Universitat de Barcelona

CANALES MARTÍNEZ, Gregorio
Profesor Titular de Geografía Humana, Universidad de Alicante

CANDELA POLO, Fernando
Presidente Asociación Cultural Al Shafra, Profesor Asociado, Universidad de Alicante

CANO i IVORRA, Mª Antònia
Professora Titular de Filologia Catalana, Universitat d'Alacant

CAÑADA JUSTE, Alberto
Profesor Asociado de la Universidad de Navarra

CARDAILLAC, Louis
Professeur, Université Paul Valéry, Montpellier (Francia)

CARDAILLAC, Yvette
Profesora de la Universidad de Bayonne (Francia)

CARDIM RIBEIRO, José
Director de Gabinete de Estudos de Arqueologia, Arte e Etnografia, Sintra (Portugal)

CARMONA GONZÁLEZ, Alfonso
Profesor Titular Estudios Árabes e Islámicos, Universidad de Murcia

CARRAU, Mª José
Responsable Gabinete Didáctico del Jardín Botánico, Universidad de Valencia

CASTRILLO MÁRQUEZ, Rafaela
Profesora Titular de la Universidad Complutense de Madrid

CHICO RICO, Francisco
Profesor Titular (Teoría de la Literatura) de la Universidad de Alicante

CIFUENTES HONRUBIA, José Luis
Profesor Titular de Lengua Española de la Universidad de Alicante

CIPOLLONE, Giulio
Direttore, Istituto Storico dell'Ordine Trinitario, Roma (Italia)

COLOMER i POUS, Eusebi
Catedràtic emèrit d'Història de la Filosofia de la Universitat "Ramón Llull", Barcelona

CORTÉS SOROA, Julio
Professor of Arabic, University of North Carolina at Chapel Hill (U.S.A.)

COSTA i MAS, Josep
Catedràtic de Geografia Humana, Universitat d'Alacant

CREMADES i ARLANDIS, Ferran
Escriptor, Alginet

CRESTI, Federico
Profesor, Departamento de Estudios Políticos, Università di Catania (Italia)

CRUZ HERNÁNDEZ, Miguel
Catedrático Emérito de Pensamiento Islámico, Universidad Autónoma de Madrid

CURTO HOMEDES, Albert
Director Arxiu Històric Comarcal Terres de l'Ebre, Tortosa

DE FELIPE, Helena
Instituto de Cooperación con el Mundo Árabe y Mediterráneo y Países en Desarrollo, Madrid

D'ENCARNAÇÃO, José
Profesor Catedrático, Universidad de Coimbra (Portugal)

DE GEA CALATAYUD, Manuel
Director del Servicio de Patrimonio, Ayuntamiento, Rojales

DE TAPIA SÁNCHEZ, Serafín
Catedrático E. U. de Didáctica de las Ciencias Sociales, Universidad de Salamanca, Ávila

DE USERA MATA, Juan Manuel
Catedrático de Paleontología, Universidad de Valencia

DEL CASTILLO, Arcadio
Catedrático de Historia Antigua, Universidad de Alicante

DEL ESTAL, Juan Manuel
Profesor de Historia Medieval, Universidad de Alicante

DEYERMOND, Alan
Catedrático de Literatura Española, Queen Mary and Westfield College, London (Reino Unido)

DÍAZ DE RÁBAGO HERNÁNDEZ, María del Carmen
Investigadora Medievalista, Universitat "Jaume I", Castelló de la Plana

DÍAZ ESTEBAN, Fernando
Catedrático Emérito, Universidad Complutense de Madrid

ESTEBAN CHAPAPRÍA, Julián
Valencia

FERNÁNDEZ, Etelvina
Catedrática de Historia del Arte, Universidad de León

FERNÁNDEZ DE BOBADILLA y RUIZ, Fernando
Magistrado jubilado de la Audiencia Territorial de Valencia

FERNÁNDEZ MANZANO, Reynaldo
Director del Centro de Documentación Musical de Andalucía, Granada

FERNÁNDEZ PUERTAS, Antonio
Catedrático de Historia del Arte Musulmán, Universidad de Granada

FISCHER, Gisela E.
Redactora de TV, München (Alemania)

FÓRNEAS BESTEIRO, José Mª
Catedrático Emérito, Universidad de Granada

GALDÓN CASANOVES, Edelmir
Cap de Secció d'Exposicions, Conselleria de Cultura, València

GALINDO AGUILAR, Emilio
Director de DAREK-NYUMBA, Madrid

GARCÍA ANTÓN, Irene
Profesora Titular de la Universidad de Alicante

GARCÍA ANTÓN, José
Profesor de la Universidad de Murcia

GARCÍA BALLESTER, Luis
Profesor de Investigación, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Barcelona

GARCÍA CARLO, Lidia
Historiadora, Alicante

GARCÍA GARIJO, Eneida
Profesora del Conservatorio Superior de Música, Madrid

GARCÍA MENÁRGUEZ, Antonio
Arqueólogo Municipal, Ayuntamiento de Guardamar del Segura

GENEQUAND, Charles
Professeur, Université de Genève (Suiza)

GIL GRIMAU, Rodolfo
Instituto Cervantes, Lisboa (Portugal)

GINER MONTSERRAT, Juan
Farmacéutico, Benissa

GÓMEZ FONT, Alberto
Investigador de Estudios Árabes y Corrector de estilo en
el Departamento de Español Urgente de la Agencia EFE, Madrid

GÓMEZ GALLO, Juan Luis
Licenciado en Historia, Máster en Estudios Euroárabes, Alicante

GONZÁLEZ BELTRÁN, Antonio
Profesor de Literatura Francesa, Universidad de Alicante

GRAS-MARTÍ, Albert
Catedràtic de Física Aplicada, Universitat d'Alacant

HAMPARZOUMIAN MONTILLA, Aram
Jefe del Departamento de Árabe, Escuela Oficial de Idiomas de Málaga

HENNEQUIN, Gilles P.
Chargé de recherche au Centre National de la Recherche Scientifique, Paris (Francia)

HERBERT, Jean-Loup
Anthropologue, Université de Saint-Étienne (Francia)

HERMOSILLA LLISTERRI, María José
Profesor Titular de la Universidad de Barcelona

HERNANDO DELGADO, Josep
Professor Titular, Universitat de Barcelona

HILTY, Gerold
Catedrático Emérito de la Universidad de Zürich (Suiza)

HUGUET PASCUAL, Jesús
Director General de Política Lingüística, València

IBRAHIM, Tawfiq
Numismático, Madrid

INSTITUTO DE BACHILLERATO "JORGE JUAN"
Alicante

INSTITUTO CERVANTES
Lisboa (Portugal)

IVARS CERVERA, Joan
Catedràtic I. B., Dénia

KERYELL, Jacques
Escritor

KHEDR, Tarek Mohamed
Profesor, Madrid

KUHNE BRABANT, Rosa
Profesora Emérita de la Universidad Complutense de Madrid

LADERO QUESADA, Miguel Ángel
Catedrático de Historia Medieval, Universidad Complutense de Madrid

LA PARRA LÓPEZ, Emilio
Profesor de Historia Moderna, Universidad de Alicante

LA PARRA LÓPEZ, Santiago
Catedrático Enseñanza Secundaria, Gandía

LAPESA MELGAR, Rafael
Catedrático emérito de la Universidad Complutense de Madrid

LATHAM, John Derek
Professor Emeritus, University of Edinburgh & Honorary Fellow, University of Manchester (Reino Unido)

LERMA ALEGRÍA, Josep Vicent
Arqueòleg del SIAM, Ajuntament, València

LIROLA DELGADO, Jorge
Profesor Titular, Estudios Árabes e Islámicos, Universidad de Almería

LLORCA IBI, Francesc Xavier
Secretari Institut de Formació Professional de Benidorm

LÓPEZ-BARALT, Luce
Catedrática, Departamento de Estudios Hispánicos y Literatura Comparada, Universidad de Puerto Rico (U.S.A.)

LÓPEZ LÓPEZ, Ángel Custodio
Profesor Titular, Estudios Árabes e Islámicos, Universidad de Cádiz

LÓPEZ MOLINA, Luis
Professeur ordinaire, Université de Genève (Suiza)

LÓPEZ PITA, Paulina
Profesora Titular, U.N.E.D., Madrid

LOSADA CAMPO, Teresa
Directora de "Bayt Al-Thaqafa", Barcelona

LOZANO MARCO, Miguel Ángel
Profesor Titular de Literatura Española, Universidad de Alicante

MACÍAS, Sergio
Escritor, Agregado Cultural de Chile en España, Madrid

MAÍSO, Jesús
Profesor Titular de Historia Moderna, Universidad de Santander

MANZANO RODRÍGUEZ, Miguel Ángel
Profesor Ayudante, Estudios Árabes, Universidad de Salamanca

MÁÑEZ INIESTA, Francisco
Escriptor, Petrer

MARCO AMORÓS, Mateo
Profesor, Villena

MARCOS PÉREZ, Pedro Jesús
Catedrático Emérito de la Universidad de Alicante

MÁRQUEZ VILLANUEVA, Francisco
Profesor, Harvard University, Massachusetts (U.S.A.)

MARTÍNEZ CUADRADO, Miguel
Catedrático, Universidad Complutense de Madrid

MARTÍNEZ LILLO, Sergio
Profesor Asociado Departamento de Prehistoria y Arqueología
Universidad Autónoma de Madrid

MARTÍNEZ MARTÍN, Leonor
Profesora Titular de Árabe, Universidad de Barcelona

MEDRANO HEREDIA, Justo
Catedrático / Director Departamento de Patología y Cirugía, Universidad de Alicante

MEOUAK, Mohamed
Profesor Asociado, Departamento de Árabe, Universidad Complutense de Madrid

MERCHÁN CIFUENTES, Jaime
Catedrático de la Universidad de Alicante

MERINO GARCÍA, Leonor
Investigadora en Literatura Magrebí por la Universidad Complutense de Madrid y escritora

MERINO SÁNCHEZ, Jaime
Director del Departamento de Medicina y Psiquiatría, Universidad de Alicante

MESTRES i SEGARRA, Montserrat
Licenciada en Filología Semítica, El Cairo (Egipto)

MIÈGE, Jean-Louis
Professeur Émérite de l'Université, Aix-en-Provence (Francia)

MINETTO GOZALVEZ, Isaïes
Professor Agregat I.B., València

MIRALLES MONSERRAT, Joan
Director del Departament Filologia Catalana i Lingüística General de la Universitat de les Illes Balears, Palma

MOLINA LÓPEZ, Emilio
Profesor Titular, Universidad de Granada

MOLINA MARTÍNEZ, Luis
Investigador, Escuela de Estudios Árabes, C.S.I.C., Granada

MOLINA MOLINA, Ángel Luis
Catedrático de Historia Medieval, Universidad de Murcia

MOLINA RUEDA, Beatriz
Profesora Titular de Lengua Árabe, Universidad de Granada

MOLÍNS MARQUESÁN, María Jesús
Madrid

MONTOYA ABAT, Brauli
Professor titular, Departamento de Filologia Catalana, Universitat de les Illes Balears, Palma de Mallorca

NADAL FARRERAS, Josep M.
Rector de la Universitat de Girona

NAVARRO PALAZÓN, Julio
Director del Centro de Estudios Árabes y Arqueológicos, Murcia

PACHECO PANIAGUA, Juan Antonio
Profesor Titular de Estudios Árabes, Universidad de Sevilla

PALAZÓN FERRANDO, Salvador
Profesor Titular Escuela Universitaria, Universidad de Alicante

PATERNINA BONO, María Jesús
Archivera Bibliotecaria Municipal, Alicante

PAVÍA PAVÍA, Salvador
Profesor I.B. "Azorín", Elda

PEDRAZA, Pilar
Consellera de Cultura de la Generalitat Valenciana, València

PÉREZ, Joseph
Director de la Casa de Velázquez, Madrid

PÉREZ LÁZARO, José
Investigador en Filología Árabe, Madrid

PERIS ALBENTOSA, Tomás
Catedràtic d'I.B., Carcaixent

PETSCHEN, Santiago
Prof. Titular Relaciones Internacionales, Universidad Complutense de Madrid

PEZZI MARTÍNEZ, Elena
Profesora Emérita, Universidad de Almería

PINILLA MELGUIZO, Rafael
Profesor Titular de Estudios Árabes, Universidad de Córdoba

PITARCH i ALMELA, Vicent
Escriptor, Castelló de la Plana

PONSODA SANMARTÍN, Joan I.
Vice-Degà de la Facultat de Filosofia i Lletres, Universitat d'Alacant

PORCEL, Baltasar
Institut Català d'Estudis Mediterranis, Barcelona

POVEDA GUINÓ, Elías
Licenciado en Historia, Elda

POVEDA NAVARRO, Antonio M.
Director del Museo Arqueológico de Elda

PRIETO DE PAULA, Ángel Luis
Prof. Titular de Filología Española, Universidad de Alicante

PRÜFER LESKE, Irene
Profesora de Filología Alemana, Universidad de Alicante

PUCHKOV, Andrey
Profesor de Filología Eslava, Universidad de Alicante

PUIG AGUILAR, Roser
Professora Titular d'Estudis Àrabs, Universitat de Barcelona

RAMÓN GUERRERO, Amelina
Profesora Titular, Universidad de Granada

RANCH SALES, Eduard
Profesor Titular de Filosofía, Universidad de Alicante

REQUENA AMORAGA, Francisco
Profesor, Elche

RIERA i GASSIOT, Ignasi
Diputat al Parlament de Catalunya, Cornellà de Llobregat

RODRÍGUEZ RODRÍGUEZ, Antonio Vespertino
Catedrático de Filología Románica, Universidad de Oviedo

RODRÍGUEZ-GERSCHWITZ, Carmen
Profesora, Strasbourg (Francia)

ROLLAND, Mercedes
Profesor Titular, Universidad Complutense de Madrid

ROQUE ALONSO, Maria Àngels
Directora d'Estudis, Institut Català d'Estudis Mediterranis, Barcelona

ROSÉS, Aurelio T.
Consejero Asamblea Cámaras de Comercio del Mediterráneo, Barcelona

ROSSELLÓ BORDOY, Guillem
Director del Museu de Mallorca, Palma de Mallorca

ROSSELLÓ i VERGER, Vicenç
Catedràtic de Geografia, Universitat de València

RUBIO CREMADES, Enrique
Catedrático de Literatura Española, Universidad de Alicante

SÁENZ-BADILLOS, Ángel
Catedrático de Hebreo, Universidad Complutense de Madrid

SAIZ MUÑOZ, Guadalupe
Profesora Titular de Estudios Árabes e Islámicos, Universidad de Jaén

SÁNCHEZ ÁLVAREZ, Mercedes
Profesora Titular de Filología Románica, Universidad de Oviedo

SÁNCHEZ DONCEL, Gregorio
Profesor e Investigador, Alicante

SANCHÍS WILLMANN, Antonia
Catedrática E. U., Universidad de Alicante

SARNELLI CERQUA, Clelia
Preside della Scuola di Studi Islamici, Istituto Universitario Orientale, Napoli (Italia)

SEBASTIÁN GARRIGA, Jaime
Licenciado en Geografía, Santa Pola

SIDARUS, Adel Yussef
Profesor Doctor, Universidad de Evora (Portugal)

SIRVENT RAMOS, Ángeles
Profesora Titular de Filología Francesa, Universidad de Alicante

SLAMA GAFSI, Abdel-Hakim
Investigador en historia y arqueología moriscas
Institut National du Patrimoine, Túnez (Tunisia)

SLOMP, Jan
Islamólogo, Leusden (Holanda)

SOLA, Joan
Catedràtic de Filologia Catalana, Universitat Barcelona

SOLAR CUBILLAS, José David
Director de HISTORIA 16, Madrid

SOLER GARCÍA, José María
Doctor *Honoris Causa* de la Universidad de Alicante

SOUFI, Khaled
Dr. en Letras (sección Historia), Madrid

STOLL, André
Catedrático de Literaturas Románicas, Universität Bielefeld (Alemania)

THOMAS DE ANTONIO, Clara Mª
Profesora Titular Departamento de Filologías Integradas (Árabe), Universidad de Sevilla

TORRENTS i SIVILL, Jaume
Secretari del Grup d'Estudis Rapitencs, La Ràpita - Monjos

TURK, Afif
Profesor Universitario, Académico Correspondiente de la Real Academia de la Historia, Beirut (Líbano)

TURKI, Abdel-Magid
Directeur de Recherche au Centre National de la Recherche Scientifique, Paris (Francia)

VALDERRAMA MARTÍNEZ, Fernando
Catedrático de Árabe, Madrid

VELÁZQUEZ BASANTA, Fernando Nicolás
Profesor Titular, Estudios Árabes e Islámicos, Universidad de Cádiz

VERNET, Juan
Catedrático Emérito de Árabe, Universidad de Barcelona

VIDAL BERNABÉ, Inmaculada
Profesora Titular de Hª del Arte, Universidad de Alicante

VILLAIN GANDOSSI, Christiane
Chargé de Recherche, Laboratoire d'Histoire Maritime, Centre National de la Recherche Scientifique (Francia)

WAGNER DE AL-GANNABI, Wilhelmina
Profesora, Sana'a University, College of Education, San'a (Yemen)

WIEGERS, Gerard
Profesor, Faculteit der Godgeleerdheid, Rijks Universiteit Leiden, Leiden (Holanda)

ÍNDICE GENERAL

Índice de nombres de colaboradores en el homenaje/homenatge a María Jesús Rubiera Mata 7

Prólogo del Dr. Don Andrés Pedreño Muñoz
Excmo. y Mgfco. Sr. Rector de la Universidad de Alicante 13

Prólogo del Dr. Don Francisco Aura Jorro
Ilmo. Sr. Decano de la Facultad de Filosofía y Letras
Universidad de Alicante 15

Bibliografía de Mª Jesús Rubiera Mata 17

I. *ESTUDIOS SOBRE LA OBRA DE MARÍA JESÚS RUBIERA MATA*

Míkel de EPALZA
Algunos aspectos de la actividad de Doña María Jesús, en la Universidad de Alicante 29

Pedro MARTÍNEZ MONTÁVEZ
María Jesús Rubiera y sus estudios sobre literatura árabe 53

Edgard WEBER
Jardins et palais dans le Coran et Les Mille et une Nuits 65

Manuel RIU
Principales aportaciones de Mª Jesús Rubiera Mata a la historia de la Granada nazarí 83

María Jesús VIGUERA MOLÍNS
María Jesús Rubiera y sus estudios sobre toponimia hispano-árabe . . 95

Gonzalo BORRÁS GUALIS
María Jesús Rubiera y sus estudios sobre la arquitectura islámica: literatura de palacios y jardines 105

Rafael ALEMANY FERRER
L'aportació de María Jesús Rubiera a la catalanística 111

Jesús ZANÓN BAYÓN
Mª Jesús Rubiera y sus estudios sobre la historia de al-Andalus . . . 123

Luis Fernando BERNABÉ PONS
María Jesús Rubiera y sus estudios sobre los orígenes de las jarchas romances 135

Francisco FRANCO SÁNCHEZ
María Jesús Rubiera y sus estudios sobre historia del Šarq al-Andalus 147

Eva LAPIEDRA GUTIÉRREZ
María Jesús Rubiera y sus estudios sobre los mozárabes 177

Josep FORCADELL SAPORT
Maria Jesús Rubiera, una aportació a l'estudi dels arabismes del català i a la normalització lingüística 187

II. *Estudios ofrecidos a María Jesús Rubiera Mata*

Juan ABELLÁN PÉREZ
La sucesión nazarí, el topónimo "Granada" y el origen de su población, según un cronista del siglo XVII 197

Jasim ALUBUDI
Dos viajes inéditos de Ṣafwān b. Idrīs 211

Emili BALAGUER PERIGUELL - Rosa BALLESTER
Presència i característiques dels elements mèdics en Les Mil i Una Nit 245

Enric BALAGUER
Marià Manent i el sentiment del Cosmos. (Notes sobre influència oriental) 265

Guillermo CARNERO
Ignacio García Malo (1760-1812) y su actividad de traductor 275

Djomaa CHEIKHA
Mamlakat Banī l-Aḥmar min jilāl Manšāb al-ajbār wa-tad̲kirat al-ajyār *li-'Abd Allāh Ibn aṣ-Ṣabbāḥ al-Aṣbaḥī* 271

Germà COLON
Dos arabismes interromànics 307

Hany Muhammad EL ERYAN
Las mujeres y el matrimonio en el Kitāb al-'iqd al-farīd *de Ibn 'Abd Rabbihi al-Andalusī* 313

Francesca ESPAÑOL
Ecos del sentimiento antimusulmán en el Spill de Jaume Roig 325

Manuel ESPINAR
Escrituras árabes romanceadas sobre la acequia de Ainadamar (siglos XIV-XVI) 347

Maribel FIERRO
La bibliofilia de Julián Ribera 373

Expiración GARCÍA SÁNCHEZ
Traducciones catalanas de textos científicos andalusíes en la Corona de Aragón 387

Teresa GARULO
Un poeta menor del siglo V/XI: Abū Ŷa'far b. Ŷurŷ 403

Vicente GOZÁLVEZ PÉREZ
Notas sobre la colonización agrícola en el Protectorado de España en Marruecos 423

Cipriano JUÁREZ
Infraestructura hidráulica y crecimiento económico en la Marina Baja (Alicante) 453

Joaquín LOMBA
Ibn Bāŷŷa (Avempace): "Sobre el fin del hombre" 467

María Dolores LÓPEZ ENAMORADO
El factor tiempo en el exordio de Bayna l-qaṣrayn 483

Bernabé LÓPEZ GARCÍA
Correspondencia de Julián Ribera a Pascual Menéu: una amistad en una etapa decisiva del arabismo (1899-1904) 499

Maḥmūd ʿAlī MAKKĪ
Los Banū Burunŷāl, una familia de intelectuales denienses 527

Manuela MARÍN
Aspectos médicos de la literatura culinaria árabe 535

Basilio PAVÓN MALDONADO
Datos para una cronología de la arquitectura militar de Sharq al-Andalus: las puertas de la alcazaba de Denia y sus paralelos, y la fortaleza de Chera (Valencia) 547

Francisco RAMÓN TRIVES
Approche linguistico-littéraire de: VICTOR HUGO: LES PAUVRES GENS, vers 1 à 43. (La Légende des Siècles, *1859, 1877, 1883)* 577

José Carlos ROVIRA SOLER
Para una revisión de la polémica mexicana dieciochesca con Manuel Martí, deán de Alicante 607

Carmen RUIZ BRAVO
Sobre la escritura del árabe coloquial. Unas notas acerca de las vocales breves 637

Waleed SALEH AL-KHALIFA
Algunas consideraciones sobre la deíxis en español y en árabe 653

Julio SAMSÓ
Sobre Ibn Bāŷŷa y la astronomía 669

José VALDIVIA VÁLOR
Algunas consideraciones acerca de los nombres de Dios en el Islam. Beneficios que procura el uso de los mismos 683

Pino VALERO CUADRA
El viaje a Granada de un trovador alemán del siglo XV: Oswald von Wolkenstein 693

María Concepción VÁZQUEZ DE BENITO
Sobre un manuscrito árabe hallado en Alcázar de Consuegra 711

Juan Bautista VILAR
Los últimos musulmanes de la ciudad de Villena, a través de tres procesos de la Inquisición de Murcia (1611-1612) 721

Bernard VINCENT
Reflexión documentada sobre el uso del árabe y de las lenguas románicas en la España de los moriscos (ss. XVI-XVII) 731

Joaquín YARZA LUACES
Del alfaquí sabio a los seudo-obispos: una particularidad iconográfica gótica 749

Josep Antoni YBARRA
Benestar i pobresa en els fonaments econòmics de l'Islam: una reflexió econòmica de l'almoina religiosa 777

TABULA GRATULATORIA 793